

PAUL CARTLEDGE

Los griegos

Crítica

PAUL CARTLEDGE

Los griegos

Encrucijada de la civilización

Traducción castellana de
Mercedes García Garmilla



Barcelona



Primera edición en BIBLIOTECA DE BOLSILLO: septiembre de 2004

Título original: THE GREEKS.
CRUCIBLE OF CIVILIZATION

Diseño de la cubierta: Joan Batallé
Fotocomposición: punt groc

CRÍTICA, S. L., Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
e-mail: editorial@ed-critica.es
http://www.ed-critica.es
ISBN: 84-8432-555-5
Depósito legal: B. 32.733-2004
Impreso en España
2004. — A&M Gràfic, Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

AGRADECIMIENTOS

Atlantic TV Productions, a través de Anthony Geffen y Cassian Harrison, me contrató en principio como asesor para una serie de PBS TV que estaba preparando, titulada «Los griegos». Esta colaboración me resultó muy amena y, al mismo tiempo, sumamente esclarecedora, por lo que me pareció bien la idea, que surgió durante la investigación y el rodaje, de escribir un libro que acompañara la serie (no un libro «de» la serie). Gracias a los buenos oficios de Robert Gwyn Palmer, se llegó a un acuerdo con TV Books, donde Keith Hollaman y Albert DePetrillo han demostrado ser unos editores muy agradables y competentes. Mi amigo, colega y antiguo alumno Lene Rubinstein, generosamente y con su habitual agudeza, me aportó sus comentarios sobre un borrador del texto completo. Pero, por supuesto, yo soy totalmente responsable del texto que se presenta a continuación y de todos los errores o ideas desafortunadas que pueda aún contener.

DATOS CRONOLÓGICOS

Todas las fechas corresponden a años a.C., salvo cuando se indique otra cosa; muchas son aproximadas, especialmente las anteriores al año 500.

700	Homero
650-600	Safo
570	Nace Clístenes
522(-486)	Darío I de Persia
508	Democracia en Atenas
?505	Muere Clístenes
499(-494)	Rebelión de los jonios
?493	Nace Pericles
490	Batalla de Maratón
486(-465)	Jerjes de Persia
484	Nace Heródoto
480	Invasión de Jerjes: batalla de Salamina
479	Batalla de Platea
478	Formación de la Liga de Delos
472	Representación de *Los persas* de Esquilo
469	Nace Sócrates
462/1	Reformas democráticas de Efialtes y Pericles
460(-445)	Primera guerra del Peloponeso
?460	Nace Tucídides
447(-432)	Construcción del Partenón
440-439	Sublevación de Samos
?440	Nace Cinisca

?	Diotima predice y hace que se aleje una gran plaga sobre Atenas
	Llegada de Pasion a Atenas
431(-404)	Guerra del Peloponeso
?425	Publicación de las *Historias* de Heródoto
?420	Nace Epaminondas
404-403	Treinta Tiranos en Atenas
403	Restauración de la democracia en Atenas; amnistía general
399	Juicio y muerte de Sócrates
395(-386)	Guerra corintia
386	La paz del Rey
?385	Platón funda la Academia
384	Nace Aristóteles
379-378	Liberación de Tebas
378	Refundación del Estado Federal de Beocia
	Fundación de la Segunda Liga Marítima Ateniense
377(-353)	Mausolo es sátrapa de Caria
371	Batalla de Leuctra
362	Batalla de Mantinea
359	Sube al trono Filipo II de Macedonia
357	Casamiento de Olimpia con Filipo II
356	Nace Alejandro
356(-346)	Tercera guerra sacra
357(-355)	Guerra social
353	Construcción del mausoleo de Halicarnaso
338	Batalla de Queronea
336	Acceso de Alejandro al trono
?335	Aristóteles funda el Liceo
334	Alejandro comienza la campaña de Asia
331	Batalla de Gaugamela
323	Muerte de Alejandro el Grande
323(-322)	Guerra lamíaca
323(-30)	Era helenística
322	Mueren Demóstenes y Aristóteles
	Fin de la democracia ateniense
316	Muere Olimpia
31	Batalla de Actium
30	Muerte de Cleopatra

27(-14 d.C.)	Emperador Augusto
330 d.C.	Fundación de Constantinopla
1453 d.C.	Caída de Constantinopla

OBSERVACIONES RELATIVAS A LAS PALABRAS GRIEGAS

Aquellos lectores que no estén familiarizados con el griego clásico, o con el griego moderno, pueden agradecer que se les dé alguna idea sobre la naturaleza de los nombres griegos antiguos de personas y lugares.

Algunos nombres son tan conocidos como el de Aristóteles. Tanto en el griego moderno (valga de ejemplo el nombre del magnate naviero Aristóteles Onassis), como en el clásico, se trata de una palabra de cinco sílabas: A-ris-to-te-les, con el acento en la penúltima sílaba, es decir, Aristoteles en vez de Aristóteles. En realidad, este nombre es la combinación de dos palabras: *ariston*, 'el mejor', y *telos*, 'fin'. Muchos nombres propios griegos poseen significados de este tipo.

A veces, latinizamos los nombres propios de los antiguos griegos. Por ejemplo, nuestro Aquiles (forma latina Achilles) era en su forma original Achilleus (la «j» representa la letra griega *ji*, cuya pronunciación era probablemente un sonido gutural, como haciendo gárgaras desde la parte posterior de la garganta). Los propios griegos también traducían nombres que a ellos les sonaban extraños. Por ejemplo, el rey persa Artajerjes, era en persa algo así como «Artakhshayathra». Sin embargo, Heródoto estaba convencido de que todos los nombres persas terminaban en «s».

Los toponímicos son, en general, más sencillos. Rodas, en la transcripción griega original, es el bisílabo Rhodos, que en su forma latinizada se convierte en Rhodus.

Finalmente, sucede con algunas palabras griegas que no son fáciles de traducir, o que se traducen, pero no sin ambigüedades. Por ejemplo, la combinación de *demos* y *kratos* da lugar a la palabra griega *demokratia*,

que se puede traducir como «democracia». Pero el término griego *demos*, aunque habitualmente se traduce como «pueblo», no significa 'pueblo' en ninguno de los sentidos que nos resultan familiares, por lo que en este libro se ha dejado, en general, en su forma original y se imprime en cursiva para recordarnos esta peculiaridad.

PRÓLOGO: CONOZCAMOS A LOS GRIEGOS

En cualquier estudio minucioso de las vidas de los antiguos griegos y de las épocas que éstos vivieron, hay dos cuestiones que quedan muy claras. La primera es que, en muchos aspectos fundamentales, eran como somos nosotros. La segunda es precisamente lo contrario: que, en muchos aspectos fundamentales, eran *distintos* de nosotros. Este nuevo trabajo que aquí presentamos, enfocado de manera biográfica, es un intento de abarcar con la misma firmeza ambos lados de la ecuación.

Como primera muestra, vamos a examinar los términos que en nuestro lenguaje, el inglés, hacen referencia a la política. La propia palabra «lenguaje» (*language*) la hemos tomado de los romanos, en un reconocimiento silencioso al enorme impacto y al amplísimo alcance del imperio romano, un auténtico imperio milenario. Además, el alfabeto que utilizamos para escribir dicho lenguaje es de origen griego, como la propia palabra «alfabeto» (*alphabet*). El hecho de que nos fuera transmitido por los romanos es una de las más acertadas evidencias que ponen de manifiesto el papel clave que éstos desempeñaron como mediadores en la herencia helénica que recibimos de la antigua Grecia. Por lo que respecta al ámbito global de la política, hay pocos ejemplos más claros de nuestra profunda deuda con esa herencia. No es sólo que la propia palabra «política» sea de origen griego, sino que conlleva términos políticos de uso habitual como «democracia» (literalmente, 'poder del pueblo') y, en el extremo opuesto, «monarquía» (gobierno de un solo individuo) y «tiranía» (gobierno ejercido por un déspota sin legitimación ni justificación).

Sin embargo, nuestras ideas occidentales y modernas sobre la democracia y la monarquía son en realidad bastante diferentes de las que pu-



FIGURA 1. *Príamo suplica a Aquiles que le entregue el cadáver de Héctor*, Gavin Hamilton, 1775. El pintor ha reflejado el momento culminante de la *Ilíada*, la primera obra maestra de la literatura universal, cuando la ira de Aquiles por fin se atenúa. «Aquiles —suplica el anciano rey de la Troya derrotada—, muestra tu respeto a los poderosos dioses y ten piedad de mí, recordando a tu propio padre.» La súplica de Príamo halló respuesta: el fiero Aquiles «tomó la mano derecha del anciano por la muñeca y la sostuvo, para calmar sus temores». Después, devolvió por fin el cadáver de Héctor a su padre para que éste le diera sepultura debidamente (Tate Gallery, Londres).

dieron tener los antiguos griegos. Lo que nosotros denominamos democracia —un sistema en el cual otorgamos la dirección de los asuntos públicos a unos pocos representantes que rara vez están sometidos a nuestro control inmediato— los antiguos griegos lo considerarían una oligarquía, otra palabra política derivada del griego y que significa 'el gobierno de unos pocos'. Lo que nosotros llamamos monarquía, ellos no lo hubieran reconocido de ningún modo como una forma de gobierno político legítima y significativa. Las coincidencias de identidad en el vocabulario pueden indicar una herencia cultural compartida y, al mismo tiempo, disfrazar un profundo abismo cultural.

En esto se basa uno de los aspectos siempre fascinantes del estudio de los antiguos griegos, y especialmente del estudio de su política dentro del contexto más amplio de su cultura y su sociedad. Mientras nosotros tenemos en general la impresión de que la política actual se desarrolla en un lugar específico más bien remoto —el Parlamento o el Congreso—, los griegos percibían la política en todas partes y consideraban que todo tenía una dimensión política. Fue la política lo que dio forma, estructura y significado a todos los aspectos de su vida cotidiana. Incluso se identificaban a sí mismos como «animales políticos», según la famosa frase de Aristóteles en el primer tomo de la *Política* (escrita en la década de 330 a.C.).

La palabra griega de la cual se derivan en origen todos los usos antiguos y modernos del término «político» es *polis*, que se traduce habitualmente por «ciudad-estado» o sencillamente «ciudad». En total existieron bastante más de un millar de estas ciudades-estado, llegando quizás hasta la cifra de mil quinientas, diseminadas desde el extremo oriental del mar Negro (en lo que es actualmente Georgia) hasta las costas meridionales y orientales de España en el extremo occidental del Mediterráneo. En cuanto a sus dimensiones territoriales, variaban desde la extensión de Esparta (ocho mil km^2), situada en el Peloponeso, en la Grecia continental, pasando por la extensión de Siracusa (cuatro mil km^2), en Sicilia, o la extensión de Atenas (dos mil quinientos km^2), hasta la de Corinto (noventa km^2) o la de otros estados aún más pequeños. En general, contaban con una población de sólo unos pocos miles de habitantes, aunque es posible que la de Atenas alcanzara como máximo un cuarto de millón a finales del siglo V a.C. Estos estados se dotaron a sí mismos de una amplia variedad de formas de gobierno, pero, aunque no se puede decir en absoluto que todos ellos fueran siempre, o alguna vez, democráticos, lo importante es que se gobernaban por sí mismos.

Los criterios esenciales para que una comunidad fuera considerada como una auténtica *polis* eran que no estuviera gobernada directamente por una potencia extranjera, ni siquiera por otra potencia griega, y que eligiera su propio modelo de autogobierno. Sin embargo, sobre todo con fines militares, los principios de independencia y autonomía no eran incompatibles en la práctica con la pertenencia a una alianza de varios estados, como fue la Liga del Peloponeso, liderada por Esparta, o incluso la integración en un «supraestado» federal, como Beocia (liderada por Tebas). A veces, estos principios se ponían de manifiesto más por ser infringidos, que por ser cumplidos. Como ejemplo llamativo podemos mencionar que el imperio de los atenienses en el siglo v constituyó una notable infracción de la autonomía de la *polis*, a pesar de qué todas sus virtudes positivas supusieran una contrapartida.

De ningún modo se puede afirmar que en las ciudades griegas todos los griegos fueran considerados como iguales, es decir, que tuvieran el mismo derecho al pleno disfrute de los privilegios políticos que otorgaba la ciudad. Aparte de los menores de edad, los extranjeros y, por supuesto, los esclavos, que estaban desprovistos por definición de prácticamente todos los derechos como ciudadanos, también las mujeres adultas estaban excluidas, por razón de sexo, de muchos de estos derechos. En gran medida, la ciudad griega era una especie de club exclusivo para hombres, aunque el alto muro levantado en teoría entre los varones y sus madres, hermanas, viudas e hijas pudiera en ocasiones ser escalado o incluso minado de un modo bastante radical.

A pesar de la diversidad obvia del panorama político y cultural, la mayoría de los habitantes de la antigua Grecia compartía un vínculo cultural común. Esta cultura helénica común tuvo su expresión más vital a través de la religión. Cuando se reunían unos con otros, o competían entre sí, en alguno de los grandes festivales religiosos panhelénicos, tales como los Juegos Olímpicos, hacían al menos tres cosas: competir por la gloria personal (o presenciar las competiciones), rendir culto a sus dioses y, además, celebrar su identidad griega común. En Delfos, considerado el ombligo del mundo griego antiguo, el oráculo de Apolo, hablando por boca de sus sacerdotisas, constituía un núcleo alternativo de esta herencia compartida. Heródoto, el gran historiador del siglo v a.C., lo resumió en una frase, como sólo podía hacerlo un conocedor y defensor de la identidad panhelénica: una lengua común (aunque con distintos dialectos), costumbres y tradiciones comunes (sobre todo religiosas) y la misma «sangre» (antepasados compartidos, tanto en la realidad histórica, como en los mitos co-

múnmente aceptados sobre sus orígenes). Estos tres componentes hicieron surgir «el hecho de ser griego».

Esta helenidad o condición de griegos en ningún caso era suficiente motivo para que los griegos se uniesen automáticamente para defender causas comunes, ni siquiera en tiempos de crisis; de hecho, rara vez les impulsó a hacerlo, debido al fuerte apego de los griegos a su identidad política esencial de miembros de una *polis*. Pero la helenidad estuvo siempre presente, constituyendo un marco que les ayudó de manera crucial a definir su identidad étnica. La mitad de las veces esto se hizo por diferenciación o por oposición rotunda con respecto a todos los que no eran griegos. A éstos los etiquetaron colectivamente, y a menudo despectivamente, como «bárbaros», denominación que procede en origen del hecho de que los no griegos hablaban idiomas ininteligibles que sonaban como «bar-bar».

Esta contraposición entre griegos y bárbaros está presente en Homero, en la primera obra literaria importante de los griegos —y del mundo occidental—, pero no tiene ahí un relieve especial, ni resulta tampoco del todo negativa. Sin embargo, dos o tres siglos más tarde, en la época de Heródoto, dicha contraposición quedó firmemente establecida, afianzada culturalmente, y llegó a predominar su carácter peyorativo. Dos hechos históricos fueron los principales responsables de este cambio radical en la autoconciencia «nacional».

En primer lugar, se produjo el traslado y establecimiento de los griegos fuera de su núcleo original del Egeo, para ocupar la mayor parte de las zonas costeras del Mediterráneo y del mar Negro, aproximadamente entre los años 750 y 500 a.C. Este desplazamiento se suele denominar la «colonización», aunque en realidad los nuevos asentamientos griegos fueron desde un principio ciudades independientes, y no colonias en el sentido que se le da actualmente a este término. Lo que atrajo o condujo a estos pobladores a fundar ciudades tales como Siracusa en Sicilia y Olbia en la costa norte del mar Negro fue una combinación de motivos y circunstancias: pobreza, codicia, aventura y un sentimiento religioso de predestinación.

En algunas zonas, los pobladores griegos tuvieron que competir con pobladores de otras nacionalidades, como, por ejemplo, con los fenicios (procedentes de lo que hoy en día es Líbano) en Sicilia y Chipre. A veces, las relaciones con las poblaciones indígenas fueron buenas desde el principio, como en Megara-Hiblea al este de Sicilia, y en Massalia (la actual Marsella); en general, estas relaciones fueron malas al principio,



FIGURA 2. Mediterráneo oriental y central, mostrando las ubicaciones de las dos ciudades más importantes de la Grecia clásica: Atenas y Esparta. Fue la ambición de Atenas de conquistar Sicilia lo que más perjudicó su causa en la guerra del Peloponeso (431-404) contra Esparta.

pero luego mejoraron. En ocasiones, desgraciadamente, fueron malas desde el principio al final, como en Taras (Tarento, en el empeine de la península Itálica). En todos los casos, estas relaciones contribuyeron a definir por oposición lo que significaba ser griego, y pronto se vio a los griegos de las colonias desempeñando un papel importante en las fiestas panhelénicas que se celebraban en su territorio de origen.

El segundo factor importante para la definición de la identidad griega por oposición negativa a los bárbaros vino dado por el intento de un gran número de bárbaros —los persas y los distintos y variados súbditos de su imperio— de conquistar la Grecia continental durante las dos primeras décadas del siglo v. De hecho, en la década de 540 a.C., parte de los griegos que vivían en el continente asiático o en Chipre ya habían sido conquistados por el imperio persa e incorporados a dicho imperio. La mayoría de ellos se había sublevado en una revuelta que se produjo en el 499 a.C., pero estas revueltas fueron aplastadas media docena de años después. Fue principalmente la implicación de Atenas en estos levantamientos lo que condujo a la primera de las dos importantes invasiones persas de la Grecia continental. Esta expedición marítima, concebida principalmente como expedición de castigo y ordenada por el rey Darío en el 490 a.C., finalizó en la extraordinaria victoria lograda por los atenienses en Maratón. La segunda invasión fue una expedición mucho más amplia, realizada tanto con ánimo de venganza como de conquista, dirigida en persona por Jerjes, el hijo de Darío, en el 480 a.C. El impacto que esto produjo en la identidad griega fue complejo y decisivo. Como consecuencia, el estereotipo negativo de los bárbaros, que poco después se haría visible en la tragedia de Esquilo *Los persas* (472) y posteriormente, de un modo más sutil, en las *Historias* de Heródoto, dominó siempre en la conciencia griega.

Esto aportó también el andamiaje psicológico y espiritual para la siguiente oleada de emigración griega estable, que se produjo a continuación y por impulso de las asombrosas conquistas de Alejandro Magno (que reinó desde el año 336 hasta el 323 a.C.). Como resultado de esto, los griegos y la cultura griega penetraron en todo el Oriente Próximo y extendieron su dominio hasta zonas tan lejanas como Asia central por el nordeste, y Pakistán y la India en el sudeste. Aún hoy en día son visibles y palpables las consecuencias (por ejemplo, en la beatificación de Alejandro Magno dentro de la Iglesia cristiana copta de Egipto y la presencia de este emperador como personaje en la literatura de unas setenta naciones).

El imperio de Alejandro y, desde luego, el imperialismo, constituyeron en la Antigüedad el principal puente cultural entre Oriente y Occidente. Así se originó el llamado período helenístico (hacia los años 323-30 a.C.), durante el cual buena parte de este nuevo mundo griego cayó bajo el dominio de un nuevo imperio occidental, el Imperio Romano. Su final se produjo en el 31 a.C., al ser derrotados Marco Antonio y Cleopatra en Actium, al noroeste de Grecia, por Augusto, el primer emperador romano.

En cierto sentido, el antiguo helenismo sobrevivió a través del Imperio de Bizancio, fundado por el emperador cristiano Constantino en el siglo IV de nuestra era, hasta que la conquista de Constantinopla por los turcos otomanos en 1453 puso fin también a dicho imperio. Los sabios y eruditos que huyeron de la caída de Bizancio realizaron una contribución fundamental al esplendor del Renacimiento italiano, a través del cual se canalizó la herencia del helenismo, llegando ésta así hasta nuestros días.

Esta pugna entre uniformidad y diferencia que impresiona a cualquiera que analice la vida política de los antiguos griegos es aún más evidente en su cultura, su sociedad y su economía.

El poeta inglés Philip Larkin decía irónicamente que las relaciones sexuales se habían inventado en 1963. Los griegos, que nos aportaron la «pornografía» (que significa, literalmente, 'el hecho de escribir sobre las prostitutas o de representarlas pictóricamente'), no habrían dudado en discutir esta afirmación. Sus modos de practicar el sexo constituyen, desde luego, un elemento definitorio de una parte de su identidad cultural, al igual que sucede con otros pueblos. Pero, en un aspecto concreto, la homosexualidad, sus costumbres y prácticas sexuales han atraído más nuestra atención y les han dado una fama especial. Aunque la homosexualidad (masculina) de los griegos pueda ser rebatida en gran medida y se preste a profundas controversias, constituye, sin embargo, la fuente y el origen últimos de una importante práctica e identidad dentro de la sociedad moderna.

No ha pasado tanto tiempo desde que la expresión «amor griego» era un eufemismo para referirse a lo que actualmente se conoce como sexualidad *gay*, mientras que el término «lesbiana» paga un silencioso tributo a la poesía y la vida de Safo de Lesbos, sustituyendo al antiguo eufemismo «sáfica». No obstante, vale la pena recordar que la palabra homosexualidad data de hace sólo poco más de un siglo. Un *gay* actual

no es exactamente lo que era un homosexual hace cien años, y en la antigua Grecia no existían *gays* ni homosexuales en el sentido que hoy les daríamos a estos términos. Citemos sólo tres de nuestros más destacados griegos antiguos: de hecho, Safo era probablemente lo que llamaríamos «bisexual», aunque podría haber pasado de un estilo de vida predominantemente homoerótico a otro que fuera principalmente heterosexual (de persona casada). También Sócrates se casó y, en realidad, es posible que estuviera casado simultáneamente con dos mujeres, pero no hizo nada por reprimir sus fuertes tendencias homosexuales, aunque parece ser que no se dedicó a satisfacerlas físicamente. Por último, se dice que Alejandro Magno estuvo casado —también con dos mujeres— pero sólo por razones de descendencia dinástica; según los indicios, era preferentemente homosexual. Por consiguiente, he aquí de nuevo un caso de similitud y diferencia.

Si la homosexualidad de los antiguos griegos se puede considerar, al menos en ciertos aspectos, como un antecedente cultural, esta misma apreciación no es fácil de justificar en el caso de las religiones precristianas o paganas practicadas por los griegos. Éstos no poseían una única palabra que se correspondiera con nuestra palabra «religión» (que procede del latín). En vez de este término, utilizan varias paráfrasis; la mayoría de las veces una expresión que significa literalmente 'las cosas de los dioses'. El plural, dioses, era y es fundamental. Para los griegos, el mundo en su totalidad estaba lleno de una multiplicidad de poderes sobrenaturales y superiores a los poderes humanos, siendo estos poderes a la vez masculinos y femeninos, o neutros, y a veces, cuando los imaginaban con forma humana, los llamaban dioses o diosas, pero en otras ocasiones, cuando los consideraban abstractos, los denominaban «demonios» (*daimonia*).

El Nuevo Testamento menciona algunos demonios famosos, especialmente los que fueron expulsados mediante los milagros realizados por Jesucristo. Sin embargo, a pesar de estar escrito en griego (helenístico), el Nuevo Testamento da testimonio de una religión radicalmente diferente del paganismo griego. Se trata de un libro, o un conjunto de libros, escrito por y para judíos helenizados que hablaban griego y vivían en la mitad oriental del Imperio Romano. Su propósito era principalmente transmitir el nuevo evangelio de San Pablo sobre el Cristo resucitado (la palabra griega «Cristo» es la traducción del hebreo «Messiah», que significa 'el Ungido'). Un escéptico podría querer ver algo más que

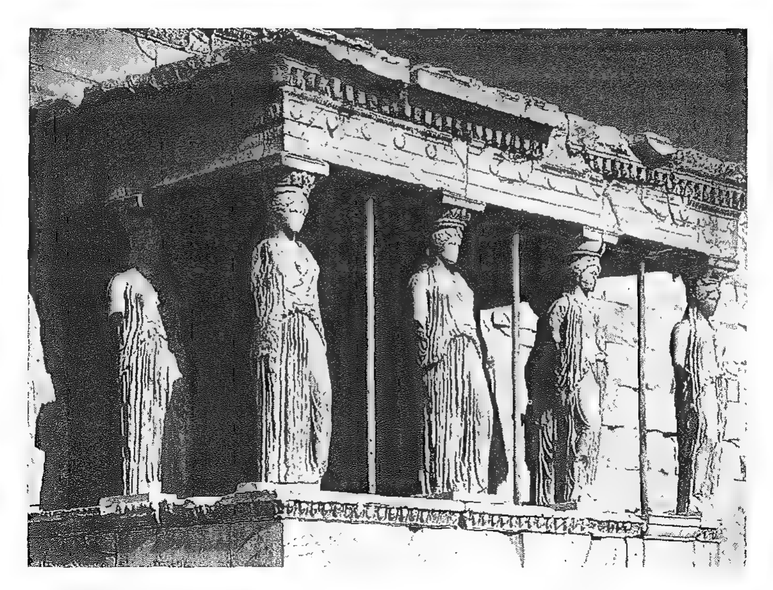


FIGURA 3. El Erecteión. Las figuras femeninas que ocupan el lugar de las columnas se llaman cariátides. El pórtico de las cariátides que se muestra aquí es la vista más famosa del templo dedicado a Atenea y Poseidón que se encuentra en la Acrópolis ateniense. Pero este templo se conoce con el nombre de Erecteión en homenaje a Erecteo, el mítico rey que fundó Atenas. Lord Elgin consiguió llevar las cariátides a Londres; los restos de los originales han tenido que ser trasladados a la seguridad de un museo cerrado para evitar que la polución les cause más daños.

la huella de un politeísmo precristiano que subsistiera en la posterior doctrina de la Trinidad, por no hablar del culto a una pluralidad de santos. Pero, en principio, el cristianismo (como su pariente, el judaísmo posterior al cautiverio) era un riguroso monoteísmo, en el que se creía no sólo que existía un único Dios verdadero, sino también que Dios había creado, sin ayuda ajena a Él mismo, el universo y todo lo que en él se movía.

Los griegos paganos —es decir, lo que se entiende por «helenos» en el Nuevo Testamento— creían precisamente lo contrario: que, en vez de un solo Dios, existían muchos dioses y diosas, y el universo era anterior a ellos y los había hecho nacer, y no al revés. El disperso y heterogéneo acervo griego de mitos relativos a la creación se formó con ausencia de dogmas, carencia de textos sagrados y la inexistencia de una clase sacerdotal vocacional y privilegiada que fuera la única autorizada para dar a los laicos (del griego *laos*, 'gente') una interpretación de esos mitos. En general, las prácticas rituales y el culto —lo que se hacía— tenían para los griegos precristianos más importancia que la fe, es decir, lo que se creía y pensaba. Resumiendo, aunque Bizancio desempeñó un papel crucial en la preservación y transmisión de la literatura pagana griega, el legado de los antiguos griegos no alcanza al ámbito de la religión.

Al menos, no de un modo directo e inmediato. Dos de nuestros activos culturales fundamentales, el teatro y los deportes atléticos de competición, se derivan en última instancia de contextos religiosos de la Antigüedad griega. Aun suponiendo que las peculiaridades y esencias de los originales antiguos puedan adoptarse actualmente con toda fidelidad, sin embargo se ha de poner el énfasis sobre todo en las diferencias espirituales y culturales, más que en lo que puedan tener en común el teatro y los deportes de la Antigüedad con los de hoy en día. Una manera de expresar este énfasis es analizar los principales sacrificios rituales que tenían lugar durante los Juegos Olímpicos y las Grandes Dionisíacas, un festival dramático que se celebraba anualmente en Atenas.

Se rendía culto a Zeus y Dioniso de la forma más espectacular mediante el sacrificio ritual de grandes cantidades de animales, y la carne de éstos, una vez cocinada, se distribuía entre los competidores, peregrinos, espectadores y otros participantes; los dioses sólo recibían el olor de las ofrendas que se quemaban en los altares. El sacrificio sangriento de los animales simbolizaba de esta manera, al mismo tiempo, la indisoluble conexión y la distancia insalvable entre los mortales y los inmortales.

No todos los antiguos griegos practicaban estos sacrificios. Los órfi-

cos y los pitagóricos se situaban aparte como sectas religiosas diferenciadas precisamente porque se negaban a hacerlos. Otros griegos adoptaron una actitud naturalista o incluso escéptica con respecto a la naturaleza y la existencia misma de los dioses. Es famosa la afirmación de Jenófanes de Colofón (en Asia Menor; su época de mayor productividad intelectual se sitúa alrededor del 550 a.C.) según la cual, si los caballos y el ganado vacuno tuvieran manos y pudieran dibujar, dibujarían sus dioses en forma de caballos y ganado vacuno, y además observó que los tracios no griegos representaban a sus dioses con el cabello rojo y los ojos azules, exactamente iguales a ellos. Por lo tanto, las representaciones antropomórficas de la divinidad realizadas por los griegos no estaban menos ligadas a su cultura. Un siglo después de Jenófanes, el famoso maestro Protágoras, natural de Abdera, al norte de Grecia, negaba que se pudiera saber con certeza si los dioses existían, o la forma que tenían, ya que el tema era oscuro y la vida humana corta. A partir de estas especulaciones teológicas críticas nació la filosofía griega.

La actividad consistente en filosofar tal como se realizaba en la antigua Grecia es fácilmente reconocible como un antecedente de lo que los filósofos hacen hoy en día; en todo caso, muchos de los antiguos filósofos manejaron los mismos tipos de temas utilizando los mismos tipos de modos verbales que se han utilizado posteriormente. Puede que el matemático A. N. Whitehead exagerara un poco cuando decía hace algunos años que la filosofía occidental es poco más que una serie de notas a pie de página en los textos de Platón. Sin embargo, un destacado filósofo y clasicista contemporáneo, sir Bernard Williams, señaló concisamente en el mismo sentido que el legado de la filosofía griega a la filosofía occidental *es* la propia filosofía occidental. Al considerar así la filosofía de la antigua Grecia, lo que se está haciendo es insistir una vez más en aquello que tenemos en común con los griegos, poniendo como centro y destacando la dimensión racional.

De hecho, los logros griegos en el campo de la filosofía se pueden expresar, dentro de esta perspectiva, como la aplicación de la racionalidad humanista y profana a las cuestiones (de la moralidad, de la existencia) que otras culturas y tradiciones han interpretado predominantemente o en su totalidad a través de categorías religiosas de pensamiento. Sin embargo, paralelamente a todo esto existen otras tendencias de la filosofía griega antigua más o menos racionales, o incluso antirracionalistas, como por ejemplo la escuela de los filósofos cínicos.

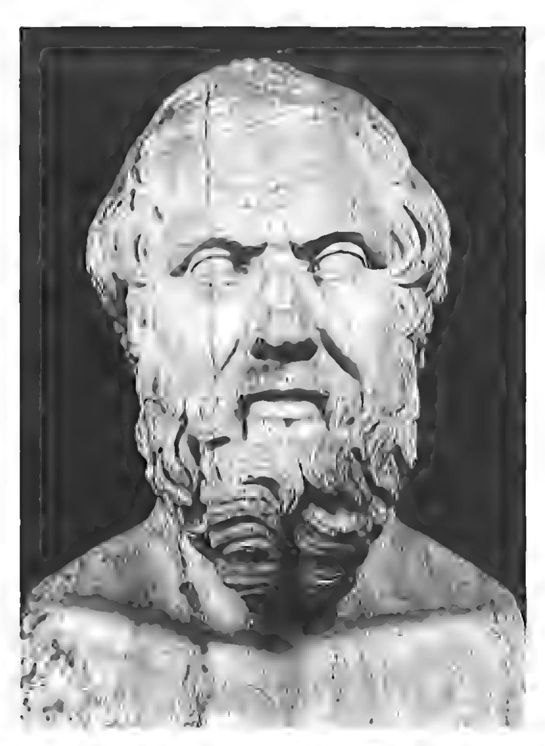


FIGURA 4. Heródoto. Esta representación imaginaria del «padre de la historia», como lo llamó Cicerón, hace justicia a la extraordinaria visión y a los logros pioneros de Heródoto. «Esto —escribió en su prólogo— constituye una exposición de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso, realizadas para garantizar que las grandes hazañas de griegos y no griegos no carezcan de su debida cuota de fama y, especialmente, sirve para explicar por qué lucharon unos contra otros» (Museo Nacional, Nápoles).

Además, lo que según los estándares de la antigua Grecia se consideraba como una explicación racional o científica de los fenómenos en muchas ocasiones no sería aceptado como tal entre nosotros. En la filosofía, al igual que en la ciencia, los griegos abrieron nuevos caminos y fueron a veces unos originales y asombrosos pioneros, aunque actualmente serían unos colegas más bien extraños en el aula y en la biblioteca, o en la mesa de laboratorio.

El surgimiento de la filosofía en la Grecia de los siglos VI y V a.C. constituyó sólo una parte de un movimiento más amplio al que a veces se denomina la Ilustración griega. Esto parte de la suposición de que era en cierto modo comparable a la Ilustración europea y americana del siglo XVIII. Ciertamente, esta analogía resulta útil, hasta cierto punto. La filosofía, la historia, la educación superior, la retórica y varias ramas de la ciencia, especialmente la medicina, adquirieron entonces sus identidades profesionales propias y sus códigos disciplinarios. Llevaron a cabo lo que de buena gana reconoceríamos como importantes avances intelectuales. Sin embargo, coexistieron con ciertos modos de reflexión sobre el pasado, de instrucción de las siguientes generaciones, de curación de enfermos y, más en general, de creación de representaciones del mundo de naturaleza animada e inanimada que tuvieron una fuerte tradición.

Además, los antiguos griegos tuvieron una actitud muy diferente de la nuestra con respecto a la innovación como tal. Para la mayoría de los griegos, lo que era nuevo resultaba chocante en un sentido totalmente negativo. Por ejemplo, los términos griegos utilizados para designar la revolución política eran el equivalente de nuestros términos «innovacionismo» y «asuntos demasiado nuevos». No tenían ninguna equivalencia con nuestra palabra «progreso» y tampoco mucho parecido con nuestras ideas modernas sobre dicho progreso. Sólo en la esfera de las artes gráficas y escénicas se esperaba y se aceptaba la innovación, aunque la conexión inseparable de estas artes con el culto a los dioses se manifestaba más en el camino de la continuidad evolutiva que en un cambio realmente radical.

Existía una razón perfectamente válida para todo este conservadurismo básico de los griegos. Nosotros, a través de la aplicación de la ciencia y la tecnología, hemos llegado a dominar —y, también, en muchas ocasiones a destruir— una buena parte de nuestro entorno natural, o lo hemos modificado para lograr nuestros fines, y alcanzado unos niveles de productividad humana mediante máquinas y ordenadores que ninguna

cultura precientífica o preindustrial podría ni tan siquiera haber soñado. En cambio, los antiguos griegos estaban en gran medida a merced de las fuerzas brutales de la naturaleza. La mayoría de ellos vivía en los márgenes de la mera subsistencia, o cerca de ellos, totalmente expuestos a ser aplastados e incluso aniquilados por un desastre inoportuno en las cosechas o porque les sobreviniera una enfermedad, por no hablar de la amenaza constante de destrucción por efecto de las guerras entre los hombres.

En resumen, los griegos estaban dominados por lo que llamamos las fuerzas económicas, en vez de ser ellos los que las dominaban. No sorprende que la economía, tal como nosotros la entendemos, no fuera ninguna de las ramas del pensamiento o de la técnica que ellos desarrollaron de forma significativa. Cuando hablaban de *oikonomia*, se referían a la gestión prudente de una casa o propiedad individual privada, más que a la administración de una economía nacional. Ni siquiera los griegos ricos podían confiar en que algún día transmitirían intacta a sus herederos la propiedad inmobiliaria que ellos habían heredado. Para los griegos pobres, la misma idea de transmitir una propiedad inmobiliaria pertenecía a la esfera de la fantasía.

Son estas duras condiciones materiales básicas las que explican el conservadurismo de los griegos. También explican por qué la idea de cambio secular que predominaba entre ellos era una idea de decadencia, no de progreso. Ellos creían que en un tiempo lejano, en una edad dorada, la tierra producía espontáneamente el grano, el aceite de oliva y el vino, el equivalente de la leche y la miel para los griegos. Sin embargo, en la Edad del Hierro, las cosas fueron mucho peores y no había ninguna esperanza realista, ni siquiera expectativas, de que les pudiera ir mucho mejor en un futuro a corto plazo.

Los griegos intentaron explotar y superar esa idea muy general de decadencia irreversible contraponiéndole la nueva idea de utopía. (La noción pseudogriega acuñada por Tomás Moro significa 'sin lugar' o también 'lugar donde las cosas van bien'.) La más famosa de estas utopías imaginarias de los antiguos griegos es la *República* de Platón, un dominio ideal gobernado sabiamente por reyes filósofos con un lugar reservado para cada persona y donde cada persona está en el lugar que se le ha asignado, es decir, un mundo perfectamente justo, aunque con una justicia bastante restringida. Pero está claro que incluso el mismo Platón consideraba que este ejercicio académico era en última instancia insatisfactorio. Los reyes filósofos no eran precisamente lo que abundaba en la

Grecia del siglo IV. Por ello, Platón pasó los últimos años de su larga vida (427-347) construyendo una nueva Jerusalén mucho más firmemente estructurada, que concibió como una nueva y flamante ciudad griega que habría de ser fundada en la isla de Creta. Tampoco esto llegó a convencer, en absoluto, al más brillante discípulo de Platón: Aristóteles. Éste retornó a los principios básicos y finalizó su *Política* esbozando una utopía «rebajada», o realista, pensada para los mortales y no para que vivieran en ella unos semidioses.

Con esto hemos dado la vuelta completa al círculo, volviendo a nuestro punto de partida, la *polis* observante de las leyes a las que se vincula. Éste fue verdaderamente uno de los mayores logros colectivos de los griegos, y constituyó el marco indispensable dentro del cual construyeron el legado del que somos aún —o deberíamos ser— unos herederos agradecidos.

Cualquier historia del pasado es historia del presente, en el sentido de que las preocupaciones del presente afectan, en cierta medida, al modo de estudiar y escribir la historia. La historia tiene también rasgos personales, ya que es imposible evitar la influencia de las propias opiniones y de los prejuicios del historiador, tanto en la selección del material histórico como en el énfasis que se pone en algunos aspectos. Por lo tanto, pueden ser necesarias algunas explicaciones y justificaciones para lo que vamos a exponer a continuación, en una secuencia más bien cronológica, sobre las vidas y las épocas de ocho hombres griegos (uno de ellos naturalizado griego) y siete mujeres griegas (incluida una que posiblemente sea un personaje de ficción) que se fueron sucediendo desde Homero (que tuvo sus momentos más creativos en torno al 700 a.C.) hasta Alejandro Magno (que falleció en 323 a.C.).

Los antiguos griegos escribieron ellos mismos una historia androcéntrica (centrada en los varones), cuando no una historia claramente machista. Eran conscientes de que las mujeres constituían la mitad de la raza humana, pero sólo ocasionalmente otorgaron el debido reconocimiento a las significativas contribuciones de algunas mujeres a la historia. Nosotros sí que podemos, y debemos, hacerlo mejor dando a las mujeres de la antigua Grecia algo similar a una paridad de estima y atención. Asimismo, la civilización griega, creada y disfrutada por griegos libres con categoría de ciudadanos, tuvo también una cierta dependencia, al menos en parte, de la contribución de los muchos miles de hombres y mujeres que no eran ciudadanos, incluidos aquellos que no



FIGURA 5. Mediterráneo central y oriental, mostrando la situación del núcleo de Grecia entre la antigua civilización egipcia por el sur, y el imperio persa hacia el este. Los griegos comenzaron a emigrar desde el centro del Egeo a partir del siglo XI a.C., y en la época de las invasiones persas a principios del siglo V existían comunidades griegas repartidas «como ranas alrededor de una charca» (como dijo Platón) de un extremo al otro de la cuenca mediterránea, y alrededor del mar Negro por el nordeste.

eran ni griegos, ni libres. Al menos uno de los sujetos que menciono en este libro (Pasion) comenzó su vida en el mundo griego como esclavo «bárbaro» (no griego). Otra figura mencionada (Neera) fue acusada de haber sido una prostituta esclava antes de comenzar su segunda carrera como mantenida (según se ha dicho) a la que el ciudadano ateniense al que servía como pareja hacía pasar ilegalmente por su esposa legal.

La inclusión de una selección de poetas (Homero, Safo) y filósofos (Sócrates, Aristóteles) no requiere aquí ninguna justificación especial. También aparecen hombres y mujeres de acción (Clístenes, Artemisia, Pericles, Epaminondas, Olimpia, Alejandro Magno): todos ellos eran personas de la mayor distinción e importancia histórica. La elección de Diotima, que podría ser un personaje totalmente ficticio, es probablemente la que necesita más justificación. Responde no sólo a la intención de representar la importante clase de mujeres griegas que tuvieron una influencia religiosa, sino que también hace el papel de sustituir a su inventor, Platón, que no dispone de un capítulo dedicado a él en especial (en parte porque era otro ateniense, y en parte por ser tan excéntrico y atípico en muchos aspectos), pero que está representado indirectamente, no sólo por Diotima, sino también por su maestro, Sócrates, y por su más destacado discípulo, Aristóteles.

Está claro que no era posible incluir en este pequeño espacio a todos los grandes (o más importantes) griegos de la Antigüedad. Puede que algunos lectores lamenten, por ejemplo, la ausencia de capítulos sobre los tres grandes dramaturgos atenienses del siglo v. Una razón para omitirlos ha sido mi deseo de desplazar el centro de atención, al menos en cierta medida, de los personajes demasiado conocidos que se concentran en Atenas y especialmente en la Atenas del siglo v. La civilización griega se desarrolló también en otras ciudades y otras épocas.

No obstante, a través de las vidas de estos quince hombres y mujeres es posible presentar y examinar, y así se va a hacer, de una manera inusualmente atractiva y viva los temas más relevantes de la literatura, las artes plásticas, la sexualidad, la política (especialmente la democracia), las relaciones con los no griegos, la vida cotidiana en el hogar, la filosofía, la guerra, los deportes atléticos, el federalismo, la religión, la esclavitud, la economía y la influencia cultural.

Además, estos quince personajes griegos de la Antigüedad representan una cultura y una civilización que aún significan mucho para nuestra propia cultura y nuestra civilización en todo tipo de aspectos,

algunos más abiertamente reconocidos que otros. Espero que el tratamiento que hago de estos personajes refleje adecuadamente la actividad de investigación y controversia que se está realizando en la actualidad en un campo, el estudio del mundo clásico, que sigue estando muy vivo y coleando, a pesar de que su atención se dirige a algo que lleva mucho tiempo muerto.

Capítulo I

HOMERO DE QUÍOS

Shakespeare es, en cierto modo, un enigma biográfico, pero todo el mundo sabe que es el hijo predilecto de Stratford, en Warwickshire, Inglaterra. No existe otro candidato que reclame ser su lugar de nacimiento, a diferencia de lo que sucede con la autoría de algunas de las obras que se suponen suyas. En cambio, varias ciudades de la antigua Grecia se disputan el honor de ser el lugar de nacimiento de Homero, equivalente griego del dramaturgo mencionado, y este contencioso nunca ha sido resuelto. La gran ciudad isla de Quíos tiene más probabilidades de ganar que la mayoría de las otras.

Hacia finales del siglo v, Tucídides, el pionero de la historia, se atrevió a confrontar con su épico antecesor un relato en prosa sobre una gran guerra y a poner en duda sus estadísticas. Sin embargo, se observa aún una inmensa reserva de admiración y respeto en la cita de Tucídides alusiva a un pasaje de un antiguo himno griego a Apolo de Delos que contiene la famosa referencia al «ciego de Quíos». Muchos supusieron que aquel ciego era el propio Homero, sobre todo porque un poeta cortesano que desempeña un papel importante en la *Odisea* es también ciego. Así se desarrolló la leyenda del bardo ciego, del prodigioso autor de versos que carecía de visión física, pero estaba lleno de agudeza mental y espiritual, por lo que actuó como conciencia y guía del pueblo en la antigua Grecia.

La *Ilíada* y la *Odisea* son las dos primeras obras de la literatura europea y además sus dos primeras obras maestras. Sin embargo, cuando



FIGURA 6. *Apoteosis de Homero*, Jean Auguste Dominic Ingres. Tan grande era la fama de Homero que en la Antigüedad la gente imaginaba que después de muerto había llegado a estar entre los dioses inmortales. En el Museo Británico se puede ver una representación de esta apoteosis en un relieve de mármol que data de alrededor del año 200 a.C. Esta escena aparece también en muchas copias de pintores que cultivaron los temas clásicos (Museo del Louvre, París).

hablamos de la identidad del poeta —o poetas— que las crearon, lo hacemos en realidad sin que la historia tenga nada que ver con ello. Sencillamente, no hay suficientes pruebas de las que se puedan considerar fiables. En la actualidad hay un consenso general entre los expertos según el cual se dice que hubo un único y formidable autor para cada uno de estos poemas épicos, aunque ambos no tienen por qué ser necesariamente la misma persona. Sin embargo, lo que en realidad importa no es tanto la identidad del autor, sino que, fuera quien fuera (o los que fueran), se trataba de un autor de versos en un sentido muy diferente del sentido en que lo fue, pongamos por caso, Shakespeare.

Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* son poemas épicos tradicionales de transmisión oral, el producto final de un proceso de varios siglos de composición y transmisión oral de cantos compuestos y conservados, en su mayor parte, sin ayuda de la escritura. Desde luego, en algún lugar de la trayectoria de estas obras, hacia el final de ella, la escritura entra en escena. ¿Sabía nuestro formidable autor escribir por sí mismo? ¿O, de alguna forma, dictó las monumentales versiones de estos poemas combinados a un escriba o a un pequeño ejército de escribas? ¿Estaba desarrollado el alfabeto griego en el momento, el lugar y el modo precisos para recopilar estas monumentales obras? Esta última hipótesis puede parecer extravagante, pero ha sido argumentada con seriedad e indica el lugar único en la imaginación social colectiva de los griegos que los dos poemas épicos llegaron a ocupar instantáneamente.

Se ha dicho, con razón, que una epopeya presupone ruinas. Las epopeyas que relatan la expedición de los griegos a Troya y el asedio de diez años que fue necesario para recuperar a una reina griega adúltera, así como los otros diez años que pasó errante uno de los capitanes griegos hasta que pudo al fin regresar a su reino y junto a su reina en una pequeña y rocosa isla del Mediterráneo, se originaron probablemente en un período en que los griegos experimentaban una necesidad urgente de consuelo. Los días gloriosos de la Grecia micénica del final de la Edad del Bronce (*c.* 1500-1100) habían terminado en lágrimas, con una destrucción generalizada de plazas fortificadas y una gran dispersión de la población. En vez de palacios, los «grandes hombres» de aquellos siglos oscuros que transcurrieron entre 1100 y 900 habitaban poco más que chozas con pretensiones de ser casas. La capacidad de leer y escribir desapareció al desaparecer el lujo. Con el fin de huir buscando una nueva vida, los griegos cruzaron el Egeo para ocupar la costa oeste de lo que actualmente es Turquía y navegaron para establecer nuevos lugares de

residencia, hasta llegar por el este a Chipre. También terminaron por estar más separados unos de otros, cuando las empresas comerciales con desplazamientos a larga distancia se hicieron menos rentables y frecuentes, y en su aislamiento y debilidad las comunidades se encerraron en sí mismas.

En unas circunstancias tan precarias como éstas, los poetas pudieron, y así lo hicieron, mantener vivos los fuegos del hogar mediante relatos edificantes de hechos heroicos realizados en el pasado por hombres que eran más grandes, más fuertes, más aventureros y, en todos los sentidos, más admirables que sus empobrecidos y desmoralizados descendientes. Así nació el ideal épico, el esfuerzo heroico «para realizar hazañas extraordinarias y para ser mejor que los mejores», como dijo Homero. Este ideal se mantuvo vigente durante mucho tiempo, pasada la época de su creación en los siglos XI o X a.C., sobreviviendo incluso al surgimiento de un ideal de la existencia relativamente meritocrático y democrático en el siglo V a.C. Aproximadamente en algún punto intermedio entre estos dos períodos se produjeron las imponentes epopeyas homéricas, y en este sentido se puede decir que ahí se sitúa la vida de «Homero», en lo que se ha llamado el renacimiento griego del siglo VIII a.C.

Durante esta época, el mundo griego del Egeo experimentó una renovación general tanto económica como social y cultural, dentro de la cual los poemas épicos de Homero en su forma monumental no son lo más insignificante. Los contactos comerciales se renovaron e intensificaron tanto hacia el este como hacia el oeste. Los artículos de lujo procedentes de Oriente se abrieron camino hacia la parte continental de Grecia, al mismo tiempo que los comerciantes griegos se ponían en camino hacia el oeste y establecían asentamientos permanentes que llegaron hasta la bahía de Nápoles. Una copa para vino hecha de barro en la isla de Rodas fue precisamente uno de los artículos comerciales que acabaron en una tumba griega de Ischia en el último cuarto del siglo VIII a.C. Pero este recipiente en concreto tiene un interés especial. Lleva una inscripción con letras del entonces recientemente inventado alfabeto griego, que se basaba en préstamos de un modelo fenicio. La forma de las letras que se utilizaron son las que se desarrollaron en la isla de Eubea, de donde habían llegado los pobladores de Ischia. Además, estas letras se usaron en el recipiente para escribir versos griegos, entre los que se encuentra una línea en hexámetros, la métrica de los poemas épicos de Homero. Lo que es más, estos versos hacen alusión a un objeto famoso que se describe en la *Ilíada*: la copa del anciano Néstor, una gran copa de me-



FIGURA 7. Homero. En la época en que se esculpió este busto nadie sabía qué aspecto podía haber tenido Homero realmente, si es que verdaderamente había existido un Homero. Pero todos los griegos conocían el tradicional himno a Apolo de Delos, que aludía a su compositor describiéndolo como «un anciano ciego de Quíos», y Tucídides (3.104) no era el único que atribuyó el himno al propio Homero. En la *Odisea*, el bardo que había cantado para Ulises por orden real en el país mítico de los feacios era asimismo un discapacitado físico, pero con plenas facultades espirituales: «La Musa le había privado de la vista, pero en compensación le había dado el don de hacer canciones fascinantes» (Museo del Vaticano).

tal precioso. El propietario de este mucho más humilde recipiente de barro que le acompañó a la tumba en Ischia tenía un fino sentido del humor. Decía que la copa de Néstor era magnífica y de buen gusto, pero carecía de las propiedades afrodisíacas de su copa: quien bebía de ella estaría poseído al instante por un incontrolable deseo de Afrodita, es decir, de tener relaciones sexuales. Así pues, vemos que en el último cuarto del siglo VIII a.C., no sólo estaban ampliamente difundidas las epopeyas de Homero, sino que lo estaban en un mundo completamente nuevo.

Sin embargo, mientras los griegos que habían emigrado hacia el este durante los siglos XI y X a.C. se desplazaron en pequeños grupos familiares como individuos aislados, los que partieron hacia el sur de Italia y a Sicilia a partir de mediados del siglo VIII lo hicieron como miembros de empresas políticas organizadas, para realizar fundaciones oficiales. La *polis* autogobernada había nacido. La *Ilíada* y la *Odisea* se sitúan en épocas muy lejanas y los poetas hicieron un esfuerzo consciente por conservar cierto grado de autenticidad. Por ejemplo, los personajes principales están representados como reyes que habitan en palacios y luchan con armas de bronce, como hacían los gobernantes micénicos a finales de la Edad del Bronce. No obstante, durante el período de transmisión oral de estos poemas épicos, los reyes perdían sus palacios e incluso sus tronos reales, y las armas de bronce eran reemplazadas por otras de hierro. Los arqueólogos se refieren a este período de la historia de Grecia (o protohistoria) denominándolo Primera Edad del Hierro. Estos cambios no se podían introducir plenamente en los poemas sin echar a pique sus argumentos épicos, pero sin embargo se metían deslizándose por los bordes, por decirlo así, especialmente en los abundantes símiles poéticos, cuya función era precisamente hacer revivir el pasado para hacerlo comprensible, ligándolo con vivencias contemporáneas que resultaran familiares.

Se piensa que Homero (tanto si fue uno como si fueron dos) era un poeta dotado de un especial talento para este tipo de actualizaciones contemporáneas, es decir, para entretejer lo viejo y lo nuevo. Pero, sobre todo, tenía un prodigioso talento para crear una narrativa monumental, para imponer en una masa heterogénea e informe de materiales tradicionales una disciplina de unidad narrativa, una selección rigurosa y para centrar la atención en una única línea argumental principal: en la *Ilíada* la cólera de Aquiles, en la *Odisea* la nostalgia del reino de Ítaca (literalmente las penalidades experimentadas en un viaje de regreso). La tradición dice que el sitio de Troya duró diez años. La *Ilíada* lo ignora todo,

salvo unas pocas semanas durante el décimo año y ni siquiera cuenta la historia de la caída de Troya. Asimismo, muchos héroes, además de Odiseo, experimentaron una pavorosa *nostoi* (vuelta a la patria) después de la captura de Troya, y Odiseo, en tanto que rey de una Ítaca bastante remota y escasa de recursos, no figuraba en el gran equipo de los héroes de los primeros tiempos. Sin embargo, centrándose en Aquiles y Odiseo, Homero pudo crear unos relatos imperecederos.

En resumidas cuentas, la *Ilíada* (unas 15.000 líneas) relata la resolución del problema planteado por la cólera de Aquiles dentro del contexto de una gran expedición griega contra la ciudad asiática de Troya. Aquiles tenía personalmente pocos intereses, o ninguno, en lo relativo a la motivación o el resultado de la expedición, pero tenía el mayor interés posible con respecto a la conservación o mejora de su reputación de máximo héroe guerrero de Grecia. Así, cuando Agamenón de Micenas, jefe supremo de la expedición, le privó de su botín, incluida una joven encantadora que Aquiles consideraba suya de pleno derecho, éste agarró un enfado heroico, negándose a luchar hasta que Agamenón le concedió la restitución y las reparaciones adecuadas. El resultado inmediato fue que la situación de los griegos empezó a parecer difícil en cuanto a la posibilidad de tomar Troya y se vio que podrían verse obligados a regresar a casa con el infortunio a cuestas. Ni siquiera la intervención del mejor amigo de Aquiles, Patroclo, que se puso la armadura de aquél y tomó la dirección de sus tropas, pudo lograr cambios significativos en la situación, salvo por el hecho de que Patroclo resultó muerto y su cadáver fue despojado de la armadura, lo que hizo que Aquiles se decidiera a volver a la lucha. Pero no lo hizo por la causa griega, que identificaba en cualquier caso como la causa personal de Agamenón y su hermano Menelao, cuya esposa Helena era el origen manifiesto y el objeto principal de toda esta epopeya troyana.

En vez de por defender la causa griega, Aquiles peleó por sus propios intereses y su amor propio frustrado. Al hacerlo así, llegó a lo más alto y descendió a lo más bajo de la condición de héroe, pues mató a Héctor en un duelo ante las murallas de la ciudad, para luego arrastrar por el lodo no sólo el cadáver de Héctor, sino también sus propios sentimientos humanitarios, ya que ató al muerto a su carro, lo arrastró dando varias vueltas a las murallas de la ciudad y luego le negó los debidos ritos fúnebres. Sólo al final de la *Ilíada* —y éste es el golpe maestro de Homero— se le permite a Aquiles redescubrir la dimensión humana que se esconde tras el auténtico orgullo épico. El clímax se alcanza en la escena en que Pría-



Figura 8. Áyax llevando el cuerpo de Aquiles. Los mitos griegos no sólo se cantaban o se recitaban, sino que desde el siglo viii en adelante también se representaron utilizando distintos medios visuales. Aquí, sobre una vasija ateniense datada alrededor del 570 a.C. y exportada a Etruria, donde la enterraron junto a su propietario, entre numerosas escenas mitológicas aparece esta impresionante representación de Áyax (en griego Aias) llevando el cuerpo del fuerte guerrero Aquiles (Achilleus). A pesar de sus grandes hazañas como luchador, o quizás a causa de ellas, Áyax se volvió loco y se puso a matar animales como si fueran enemigos humanos, cayendo finalmente sobre su propia espada. Sófocles escribió sobre este tema una tragedia que se ha conservado hasta nuestros días (Museo Arqueológico, Florencia).

mo, el anciano padre de Héctor, implora a Aquiles que le devuelva el cadáver de su hijo primogénito y llega incluso a tener el ánimo suficiente para poner sus manos entre las manos que han matado a su hijo. Nos encontramos aquí con el arte literario en su faceta más pura y elevada.

La *Odisea* (unos doce mil versos) nunca llega a alcanzar esta cota sublime, ni esta profundidad, aunque no por ello es menos grandiosa, ya que trata más el tema de las preocupaciones cotidianas de los hombres (y mujeres) griegos corrientes o, al menos, no tan elevados en la escala social. Como en la *Ilíada*, la situación social que refleja una de las principales líneas argumentales de la *Odisea* es la violación de los sagrados deberes de la hospitalidad (sagrados porque estaban bajo la protección de Zeus). Mientras Ulises está de viaje, 108 pretendientes invaden como una plaga su hogar, comiendo y bebiendo a sus expensas durante veinte años. La esposa de Ulises, Penélope, y su hijo Telémaco, que durante la ausencia de su padre crece hasta convertirse en un hombre, se ven obligados a permanecer más o menos impotentes observando el horrible espectáculo.

Por supuesto, Penélope no era una persona que careciera de habilidades; de hecho, su astuta inteligencia era casi equivalente, en versión femenina, a la de su legendariamente hábil esposo, Ulises, «el de los muchos ardides». Su manera de llevar a cabo la tarea tradicionalmente femenina de tejer —la parte del sudario de su anciano suegro que había tejido durante el día la deshacía durante la noche— se describe con la intención de suscitar la admiración de los oyentes y de los posteriores lectores. Cuando está terminando el poema, después de haberse reunido por fin con Ulises, el modo en que comprueba si Ulises es realmente quien dice ser es casi como una obra de investigación detectivesca al estilo de Sherlock Holmes. Sin embargo, el carácter épico se concentra en la saga de Ulises, en vez de en la de Penélope, y sus andanzas constituyen fundamentalmente, como la ira de Aquiles, pero de un modo muy diferente, una exploración del mundo griego y de cómo debía ser el comportamiento de los varones griegos.

La historia de Aquiles sirve para comprobar y establecer cómo era el ideal griego a través del exceso. Era demasiado iracundo, demasiado orgulloso, demasiado narcisista, insuficientemente dotado de espíritu de servicio público y de sentimiento solidario con la comunidad a la que pertenecía. No es gratuito que el escudo de Aquiles, fabricado por Efesto, el herrero del Olimpo, por encargo de Tetis, la inmortal madre de Aquiles, llevara la imagen de dos ciudades, una en guerra y la otra en

paz. El famoso pasaje que describe cómo era este escudo (entre los imitadores más recientes de este pasaje se encuentra W. H. Auden) es de la segunda mitad del siglo VIII a.C., y probablemente uno de los más tardíos de todos los que se escribieron para esta obra. A partir de entonces, la ciudad o *polis* iba a ser el marco del pensamiento griego relativo a la política y a otros valores sociales e individuales. En cuanto a Ulises, sus encuentros con dioses, diosas y otros inmortales, así como con bárbaros, caníbales y diversos monstruos, antes de su encuentro final y decisivo con los pretendientes extraordinariamente inmorales de Penélope, están diseñados para mostrar los límites reales del comportamiento social, religioso y cultural en el mundo griego existente hacia el 700 a.C., un mundo que estaba enorme y desconcertantemente expandido y era potencialmente terrorífico.

Las características de Homero como hombre permanecen desconocidas por ser irrecuperables, aunque podría haber tenido el aspecto y la manera de actuar, en cierto modo, de Demódoco, el poeta cortesano ciego de Alcino, rey del país utópico de Feacia, que hizo brotar las lágrimas en los ojos de Ulises cuando cantó con tanta dulzura y emoción la caída de Troya. A Homero se le ha llamado a veces la Biblia de los griegos. Esta comparación es apropiada en la medida en que la Biblia hebrea ha sido una epopeya nacional con respecto a los judíos. Sin embargo, el significado de Homero para los antiguos griegos, como para nosotros, es más el de un icono cultural. En sus poemas épicos se podía encontrar todo tipo de vida humana (así como también las inhumanas y las sobrehumanas): si se quería saber cómo llegar a ser político, general, padre de familia o amante, siempre existía algún pasaje, escena o libro de Homero que podía ofrecer las enseñanzas necesarias. Bastaba con saber dónde y cómo buscar.

Capítulo II

SAFO DE LESBOS

Platón, el puritano, deseaba excluir incluso a Homero, junto con otras obras de literatura de ficción, del programa educativo oficial de su ciudad ideal, porque Homero contaba relatos inmorales sobre la escuela. La gran mayoría de los griegos, afortunadamente para nosotros, no compartía esta opinión. Sin embargo, esto no significa que Platón fuera insensible a los encantos de la poesía. De hecho, él mismo hizo poesía, y de la buena, a juzgar por las pequeñas muestras que han sobrevivido. Una de las opiniones literarias más convincentes de Platón, si las informaciones son correctas, fue su idea de que no había nueve Musas, sino diez, siendo Safo la décima. Las Musas de la mitología griega eran las patrocinadoras de las artes; Hesíodo, un contemporáneo de la monumental creación de los poemas épicos de Homero, declaró haber tenido un encuentro personal con ellas en su morada terrestre favorita situada en el monte Helicón, en Beocia. Una de las nueve Musas, Érato o «el Encanto» era la patrocinadora del tipo de poesía lírica que compuso Safo. En efecto, para Platón equiparar a Safo con Érato era seguramente el mayor cumplido que podía dedicar a la poetisa.

Safo es una de esas figuras humanas extraordinarias que dieron nombre a alguna práctica cultural, del mismo modo que de Platón tenemos el amor «platónico». El término «sáfico» como adjetivo es la descripción de una métrica de versificación especial (y bastante complicada); por ejemplo, parte de la poesía compuesta por Thomas Hardy en su primera época estaba escrita en versos sáficos. Como sustantivo, hoy en



FIGURA 9. Retrato de una joven o de Safo, fresco de Pompeya. En sus poemas Safo no hace referencia a su propio aspecto físico, por lo que sus biógrafos posteriores se vieron obligados a especular con la imaginación, describiéndola como de baja estatura y morena (en otras palabras, exactamente igual a otras muchas mujeres griegas de la Antigüedad). El pintor de este fresco ha representado a una mujer extraordinariamente bella en la pose intelectual adecuada, con el estilete preparado, como si pensara en las próximas líneas que va a escribir (Museo Arqueológico Nacional, Nápoles).

día obsoleto, pero en otros tiempos lleno de carga cultural, una sáfica sería lo que llamaríamos actualmente una lesbiana o una mujer homosexual, es decir, una mujer cuyas tendencias sexuales son más o menos exclusivamente homoeróticas. El término «lesbiana» procede también de Safo, cuyo lugar de residencia fue en origen Eresos y posteriormente Mitilene, dos de las cinco ciudades griegas de la gran isla de Lesbos, donde nació en alguna fecha de la segunda mitad del siglo VII a.C. Sin embargo, el lesbianismo de Safo —suponiendo que se le pueda llamar así— fue, como toda la homosexualidad griega, de un tipo diferente, ya que se daba en un contexto social y político distinto.

Como en el caso de Homero, por lo que respecta a Safo prácticamente tampoco existen detalles biográficos que sean históricamente fiables, aunque para algunos pueda ser una sorpresa saber que, en los poemas que se conservan, menciona por su nombre a una hija (por lo que presumiblemente tuvo un marido), así como también el nombre de un hermano, además de un cierto número de muchachas aparentemente muy jóvenes. A éstas las denomina *partenoi*, que es el término con el que se designaba a las muchachas griegas que aún no habían sido desfloradas en relaciones maritales, y se supone que estaban en el límite superior de edad de las *partenoi*, es decir, una edad inmediatamente prenupcial. Safo alude también a las bodas de estas muchachas y se sabe que escribió himnos nupciales, posiblemente como un regalo que hacía a sus antiguas compañeras.

Pero, ¿cuál era exactamente la naturaleza de su relación con ellas? En una época aún más homofóbica que la actual, a finales de la época victoriana, cuando se inventó la palabra «homosexualidad» (se constata de forma fidedigna por primera vez en inglés en 1890), aquellos que querían rescatar la reputación de Safo, la brillante poetisa, librándola de la mancha de Safo, la sórdida sáfica, preferían considerarla como una especie de directora de una escuela para jóvenes respetables. Actualmente, no necesitamos sentirnos obligados a sublimar o suprimir el abierto homoerotismo que se encuentra, por ejemplo, en su himno a Afrodita, la diosa del amor sexual, que es el único poema de Safo que ha sobrevivido en su versión íntegra. Pero, entonces, ¿cómo se puede hacer esto coherente con el hecho de que tuviera una hija? Una forma práctica de aclararlo es examinar sus poemas desde un punto de vista sociológico, para contemplarlos en el contexto más amplio del homoerotismo griego, tanto masculino como femenino, a finales del siglo VII, y particularmente dentro del contexto de su indudable trasfondo aristocrático, teniendo en

cuenta al mismo tiempo la sociedad específica de la isla de Lesbos (en sentido geográfico y también político) en la que Safo vivió.

En los textos de Homero no aparece de forma explícita ninguna conducta homosexual u homoerótica. Los griegos de épocas posteriores, como Esquilo, ciertamente leyeron el relato que hacía Homero de la relación entre Patroclo (el hombre anciano) y Aquiles según las ideas sobre la pederastia que eran habituales en su propia época, pero, en sentido estricto, aquello suponía leer en el texto de Homero lo que en realidad no decía. Por lo tanto, o bien Homero fue deliberadamente discreto, por la razón que fuera, o bien la pederastia del siglo v tal como Esquilo la conocía no se concebía aún en la época en que se compuso la monumental *Ilíada*. Es difícil decir qué interpretación es la correcta. Sin embargo, hasta donde llegan las pruebas de que disponemos hoy en día, visuales o verbales, lo que solemos entender actualmente como la forma habitual del «amor griego» entre un varón adulto y un adolescente o un varón más joven fue probablemente una nueva invención cultural del siglo VII a.C. Ciertamente se adecuaba bien a los nuevos esquemas desarrollados durante aquel siglo, consistentes en falanges que luchaban entre filas masivas de soldados de la infantería pesada (hoplitas) fuertemente armados, y cuyo éxito dependía en gran medida de una conexión íntima entre los varones y del surgimiento de un sentido de solidaridad peculiarmente masculino y marcial.

Los espartanos eran los maestros en la utilización de esta nueva fuerza de los hoplitas y no es casualidad que fuera en Esparta donde se desarrolló al máximo el sistema pederasta de unión entre varones; de hecho, se imponía sistemáticamente a través del programa educativo oficial del estado, que controlaba al minuto la vida de cualquier muchacho espartano entre los siete y los dieciocho años de edad. Además, aunque Esparta era una sociedad con segregación de sexos, como todas las otras ciudades griegas, la supervisión estatal de la educación de los niños se extendía también a las niñas, que, según parece, eran sometidas a cierto tipo de programa educativo, fundamentalmente físico, paralelo al de los chicos.

Sin embargo, Esparta fue en toda Grecia la única ciudad que tuvo un sistema educativo de este tipo impuesto por el estado y que extendía el control estatal de la educación tanto a las chicas como a los chicos. Por lo tanto, las conclusiones a las que se ha llegado a través del estudio de las instituciones espartanas no se pueden transferir fácilmente a otras ciudades griegas. No obstante, hay una razón especial para desear hacer-



FIGURA 10. *Safo y Faón*, Jacques-Louis David. La poesía de Safo perdura, es un auténtico testamento, pero en torno a Safo, como mujer, ha surgido todo tipo de mitos y leyendas. Una de las menos fascinantes en todo caso, para una moderna lectura feminista, habla de cómo Safo se enamoró locamente del barquero Faón, un auténtico héroe que una vez había llevado gratuitamente en su barca nada menos que a Afrodita disfrazada. Pero Safo, al ver que su amor no era correspondido, se quitó la vida arrojándose desde unas altas *rocas* (Museo de L'Hermitage, San Petersburgo).

lo en el caso del estado de Lesbos en el siglo VII, la isla de Safo. La razón es que el vínculo emocional entre personas del mismo sexo dentro de un contexto educativo amplio de transición ritual de la juventud al matrimonio y la maternidad que vemos en los poemas de Safo presenta un cierto paralelismo con el ciclo público espartano, pero en la esfera privada, y llama la atención que se diera públicamente a la belleza femenina en Lesbos el mismo tipo de importancia (mediante concursos de belleza) que se le daba en Esparta, que era tradicionalmente el país de las más bellas entre las mujeres griegas (después de todo, Helena de Troya era espartana).

En cualquier caso, las relaciones de Safo con las jóvenes que ensalzaba hasta el éxtasis y que deseaba abiertamente parecen encontrar la mejor explicación si las asociamos a algún tipo de ritual de transición a la fase adulta. En la antigua Grecia no había homosexuales, en el sentido actual del término, precisamente porque el placer homosexual y el heterosexual no se consideraban como placeres diametralmente opuestos, sino como complementarios, y habitualmente se producían de forma sucesiva. El varón adolescente que hacía la función de compañero joven en una relación de pederastia con un varón adulto de mayor edad, y que después desempeñaría él mismo el papel de pareja de mayor edad, normalmente se casaba y tenía luego una vida sexual predominantemente o exclusivamente heterosexual, en parte con el fin de reproducirse. Podemos suponer que Safo hizo lo mismo. Lo que es un poco extraño, sin embargo, es la existencia en la Lesbos de Safo de un paralelismo femenino tan fuerte con el ritualizado ciclo vital masculino homoerótico/pederasta de Esparta y de otros lugares. De todas formas, si esto fue lo que contribuyó crucialmente a estimular y liberar el genio poético de Safo, lo único que podemos hacer es estar agradecidos por ello.

Además del himno a Afrodita anteriormente mencionado, se han conservado otros dos poemas, más bien fragmentos, y los vamos a citar a continuación completos:[1]

Me parece igual a los dioses ese
hombre que ahora está frente a ti sentado,
y tu dulce voz a tu lado escucha
        mientras le hablas

1. En la traducción al castellano realizada por Juan Manuel Rodríguez Tobal: Safo, *Poemas y fragmentos*, Poesía Hiperión. (*N. de la t.*)

y tu amable risa; lo cual, te juro,
en mi pecho el alma saltar ha hecho:
pues te miro apenas y mis palabras
ya no me salen,

se me queda rota la lengua y, suave,
por la piel un fuego me corre al punto,
por mis ojos ya nada veo, y oigo
sólo un zumbido,

me destila un frío sudor, y entera
un temblor me apresa, y cual la paja
amarilla estoy, y mi muerte siento
poco alejada.

Pero todo habrá que sufrirlo, incluso...

«Ardiente Safo», en verdad, como Byron la llamaba con enorme acierto: un sentimiento tan intensamente personal, aunque expresado con parquedad y no siempre en términos que nuestra civilización pueda entender fácilmente. ¿Por qué tendría que estar «cual la paja amarilla», o «pálida como el heno», como se diría en una traducción alternativa? Para acabar de comprender esto en su totalidad, se necesitaría un profundo conocimiento del código cultural griego con respecto a los colores y a las expresiones relativas a colores.

Más inmediatamente accesible resulta, quizás, este fragmento:[2]

Dicen que una tropa de carros unos,
otros que de infantes, de naves otros,
es lo más hermoso en la negra tierra;
yo que todo aquello de lo que uno mismo
se ha enamorado.

Y es sencillo hacer que cualquiera entienda
esto, pues Helena, que aventajaba
en belleza a todos, a su marido,
alto en honores,

2. Según la misma traducción citada anteriormente. (*N. de la t.*)



FIGURA 11. No se sabe de la existencia de ningún retrato de Safo en mármol, pero esta escultura de una musa, sentada con la cítara de concha de tortuga (*kithara*) apoyada a su costado, podría muy bien tomarse por una representación de Safo, la «décima musa», como la llamaba Platón (James Pradier, Museo de Orsay, Francia).

lo dejó y se fue por el mar a Troya,
y ni de su hija o sus propios padres
quiso ya acordarse, pues fue llevada

. . . .

y esto me recuerda que mi Anactoria
no está presente,

de ella ver quisiera el andar amable
y la clara luz de su rostro antes
que a los carros lidios o a mil guerreros
llenos de armas.

Un poeta contemporáneo, Alcman de Esparta, se atrevió a comparar el valor de la música y el canto, y el placer que producen, con los del campo de batalla, pero sólo una mujer poeta, ciertamente, era capaz de arrojar por la ventana todos los mitos masculinos de la guerra y, no sólo comparar, sino poner por encima aquello de lo que se ha enamorado (sea lo que sea, o quien sea —el pronombre relativo griego es de género neutro). Además, mientras que muchos varones griegos, a partir de los poemas de Homero, culpaban implacablemente a Helena por su abandono de los deberes conyugales y por infringir gravemente las reglas de la hospitalidad, Safo no sólo la disculpa, sino que justifica realmente su decisión de seguir los dictados de su corazón, o de sus instintos. Esto es contracultura subversiva. Además, en vez de proclamar su propio amor al estilo del de Helena o sus sentimientos de deseo por algún hombre, resulta que suspira por la joven Anactoria (un nombre auténticamente regio entre los griegos) y, por si el oyente o lector lo había olvidado, ahonda aún más en la herida reiterando la comparación entre el amor y la guerra.

Lo que no encontramos en Safo es prácticamente nada sobre política, a diferencia de lo que puede hallarse en su paisano y contemporáneo Alceo, así como en otros poetas líricos y elegíacos de la era arcaica, tales como Solón de Atenas (véase el capítulo 3, pp. 57-60). Esta ausencia no resulta muy sorprendente, ya que la política era estrictamente cosa de hombres. Sin embargo, se puede intuir que el rechazo de la prioridad de lo político por parte de Safo habría sido considerado, incluso en la Antigüedad, un asunto grave, cuando no nefasto, dependiendo del punto de vista. Actualmente parece hablarnos, en cierto modo, con un apremio,

intimidad y encanto renovados, pero no debemos olvidar que nos vemos obligados a valorar su vida desde una cierta distancia y a través de un filtro cultural muy grueso.

Capítulo III

CLÍSTENES DE ATENAS

Sobre los antepasados del dirigente ateniense Clístenes existe una historia, narrada amplia y brillantemente por Heródoto como parte de su informe sobre la distinguida familia aristocrática ateniense a la que dicho dirigente pertenecía. Una vez (concretamente hacia el 575 a.C.) hubo un rey (concretamente un tirano) llamado Clístenes de Sición, que era una ciudad situada al nordeste del Peloponeso. Este rey tenía una hija llamada Agariste, a la que quería casar. Entonces anunció que estaba vacante el puesto de yerno y doce pretendientes griegos pertenecientes, como debía ser, a la aristocracia presentaron la oportuna solicitud. Durante doce meses los doce candidatos fueron sometidos por su posible futuro suegro a un concienzudo examen, para ver si cumplían las condiciones excepcionalmente exigentes, pero convenientemente aristocráticas, que el rey planteaba.

Por encima de todo, a Clístenes le interesaban las proezas atléticas y las habilidades sociales de los candidatos, especialmente cómo se comportaban al estar bajo presión en el banquete o simposio, que era una institución característica de las clases sociales superiores. Literalmente, la palabra «simposio» hace referencia al acto de beber juntos, pero normalmente se solía comer, también todos juntos, antes de empezar a beber seriamente, y a menudo se practicaba el sexo mientras se bebía o después de haber bebido, tanto en relaciones homosexuales con los compañeros de la fiesta, y especialmente con la propia pareja erótica, como con prostitutas contratadas al efecto, denominadas muchachas



FIGURA 12. Esta fina copa de figuras rojas (*kylix*), datada alrededor de 470 a.C., fue diseñada para beber en los banquetes llamados *symposia* (véase el capítulo dedicado a Diotima). La escena que se representa aquí no es del todo real, pero parece que pudiera representar el recuento de votos para un ostracismo. En total se tenía que emitir un mínimo de 6.000 votos y el «candidato» cuyo nombre estaba escrito en el mayor número de cascotes de cerámica (*ostraka*) era el desafortunado ganador de esta elección a la inversa y se le obligaba a permanecer en el exilio durante diez años (Ashmolean Museum, Oxford).

flautistas, ya que se suponía que tenían que ofrecer música durante la cena de los participantes en el simposio, así como proporcionar servicios sexuales. En los primeros tiempos de la antigua Grecia, el derecho de admisión para acceder a estos grupos tan exclusivos de bebedores estaba rigurosamente reservado, las reglas de cada club se respetaban escrupulosamente y se buscaba ansiosamente llegar a ser miembro del grupo más selecto que existiera.

Cuando ya había transcurrido casi un año completo de pruebas y se acercaba el momento de la decisión, dos candidatos a la mano de Agariste, ambos atenienses, destacaban por encima de los demás: Megacles, hijo de Alcmeón (era un signo de la condición de aristócrata incluir el patronímico en el nombre completo), e Hipóclides, hijo de Tisias. Y, por fin, se llegó al final, mientras Clístenes escenificaba una soberbia borrachera. Megacles se comportó de una manera serena e impecable, como era habitual en él. Sin embargo, Hipóclides fue más allá de estar achispado, y bebió hasta estar completamente ebrio. *In vino veritas*: su auténtico carácter, bastante más que vulgar, afloró cuando se puso a realizar unos pasos de baile cada vez más libidinosos (incluyendo lo que Heródoto enigmáticamente denomina «figuras espartanas»). Finalmente, para colmo de escándalo, se colocó cabeza abajo sobre la mesa y agitó sus piernas bruscamente en el aire. Dado que los hombres griegos no solían utilizar prácticamente nada de ropa interior para proteger su pudor, sus vergüenzas quedaron a la vista de todo el mundo. Clístenes no se sintió sorprendido, pero sí insultado y ultrajado por la osadía de Hipóclides. Con voz de trueno le gritó: «Hipóclides, con ese baile te has quedado sin matrimonio». A lo que Hipóclides supuestamente respondió: «A Hipóclides eso le tiene sin cuidado». Megacles, cuyo nombre significa «de gran fama», recibió merecidamente su premio y, poco tiempo después, engendró a nuestro Clístenes, que recibió, como era costumbre, el nombre de su abuelo.

Es probable que el ateniense Clístenes, cuando se hizo mayor, oyera contar alguna versión de los hechos anteriormente relatados y, sin duda, sacara sus propias conclusiones sobre lo que era un comportamiento social correcto. Igual de instructivo tuvo que ser para él el posterior coqueteo de su padre con otro tirano griego, esta vez un ateniense llamado Pisístrato.

Alrededor del año 600 a.C., Atenas había estado metida de lleno en una grave crisis económica, social y política. Se necesitaba urgentemen-

te un árbitro que mediara para resolver la situación, y oportunamente apareció Solón, un rico aristócrata, pero también un hombre excepcionalmente moderado y con una visión sumamente aguda. De él recibió Atenas el primer paquete completo de reglas y normas políticas, revisó la constitución, puso riendas a los codiciosos plutócratas y concedió un margen adecuado de poder y responsabilidades a los ciudadanos moderadamente ricos y que no eran aristócratas. También proporcionó a los ciudadanos atenienses más humildes una cierta protección legal contra la explotación. (Al considerar todo esto retrospectivamente, se puede pensar que algunas de estas medidas serían luego cruciales para el éxito que lograron finalmente las reformas democráticas de Clístenes un siglo después, aunque no fueran precisamente dichas reformas lo que Solón tenía en su mente.)

Intentando complacer a casi todos, Solón acabó dejando descontentos a muchos y, por ello, se vio obligado a abandonar Atenas durante un tiempo hasta que se calmaran los ánimos. Sin embargo, sus reglas y normas quedaron vigentes y muchas de ellas se cumplieron durante un buen número de años, hasta precisamente poco después del nacimiento de Clístenes alrededor del año 570. Durante la década de 560, se produjo una combinación de presiones internas y externas que condujo a una lucha de confrontación entre facciones lideradas por tres nobles atenienses que contaban con partidarios cuyas bases de poder se localizaban en diferentes partes del Ática, el extraordinariamente extenso territorio de la ciudad de Atenas. Uno de los tres, Pisístrato, un aristócrata que se proclamaba a sí mismo descendiente de la realeza homérica, surgió inicialmente como vencedor, apoderándose del poder individual como tirano y desafiando la constitución de Solón mediante una combinación de trucos sucios y proezas políticas y militares. Pero Pisístrato no consiguió establecer unos fundamentos suficientemente sólidos para mantener una tiranía duradera y pronto se vio forzado a partir a un exilio temporal.

Unos pocos años más tarde, quizás alrededor del 555, lo intentó otra vez con una nueva estrategia: si no puedes derrotarlos, únete a ellos. En primer lugar, estableció una alianza matrimonial con uno de sus dos rivales más importantes, Megacles, casándose con su hija, hermana de Clístenes. Entonces, Megacles ayudó a Pisístrato a volver a acceder a la tiranía, con lo que Clístenes se convirtió en nieto de un tirano y cuñado de otro. Pero esta alianza pronto se deterioró, en parte porque, según se dice, Pisístrato se negó a tener relaciones sexuales convencionales con su esposa (presumiblemente porque no quería correr el riesgo de tener más

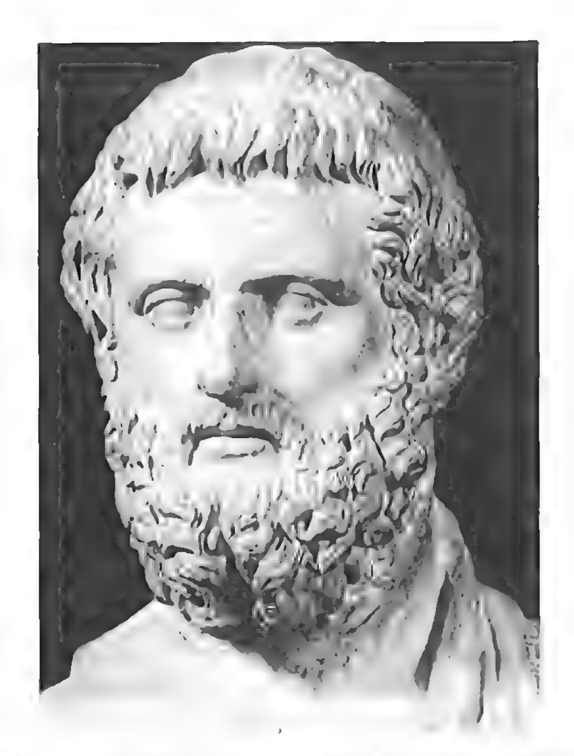


FIGURA 13. Solón. Solón de Atenas, que estuvo en su apogeo varias décadas en torno al año 600 a. C., es mucho más que sólo un nombre. Para los antiguos, era uno de los Siete Sabios de Grecia, por su sabiduría política práctica. Pero también es un personaje que dispara nuestra imaginación, porque sus ideales y programas políticos están contenidos en elegantes versos elegiacos. Como Hesíodo, invocaba a las Musas para que le concedieran la inspiración, que nunca dejaba de llegarle para escribir sus poemas políticos en los que justificó sus reformas y advirtió sobre las consecuencias que podrían sobrevenir si no se observaban estrictamente: la «penosa esclavitud», las «luchas internas», la «ruina pública» (Los Uffizi, Florencia).

hijos, dado que ya tenía tres). La pérdida del apoyo de Megacles supuso una segunda pérdida de su cargo de tirano.

En el tercer intento, Pisístrato realmente se preparó a fondo para volver a tomar el poder seriamente. Durante diez años hizo acopio de recursos, estableciendo nuevas relaciones en el exterior y aprovechando las que ya tenía establecidas, en gran parte con la idea de conseguir recursos financieros para pagar las tropas mercenarias que necesitaba para restablecer y mantener su poder como gobernante de Atenas. En el año 546 decidió que el momento oportuno había llegado. Desembarcó al este del Ática, no lejos de Maratón, donde tenía propiedades y lazos familiares, y ganó una batalla decisiva contra las fuerzas de la resistencia leal. Con el fin de dotarse a sí mismo de algo parecido a un marco de legitimidad para lo que era, de hecho, una mera toma del poder mediante la fuerza militar, hizo circular la historia de que nada menos que la propia Atenea (en realidad, una joven ateniense excepcionalmente alta vestida con una armadura y conduciendo un carro) le escoltaba personalmente en su retorno a Atenas, como si los atenienses del año 545 estuvieran viviendo aún en los tiempos de la *Odisea*. Hasta este extremo perduraba la influencia de Homero. A partir de ese momento, Pisístrato pudo instalarse sólidamente como tirano para el resto de su vida, es decir, durante unos dieciocho años, y transmitir el cargo, consiguiendo que su hijo mayor Hipias fuera su «sucesor».

Aquí es donde nuestro Clístenes entra en escena. Bajo la tiranía total de Hipias, así como bajo la de su padre, las viejas normas constitucionales establecidas por Solón se habían cumplido formalmente. Solamente se había necesitado una cierta cantidad de normas accesorias para que las personas «adecuadas» ocuparan los puestos políticos relevantes, sobre todo los de los arcontes (los nueve puestos ejecutivos nombrados anualmente para llevar a cabo las tareas administrativas más importantes, y especialmente las judiciales). Gracias a la documentación proporcionada por una inscripción excavada en el ágora ateniense por la American School of Classical Studies en la década de 1930, sabemos que en 525 el hombre designado para ser el arconte principal era nuestro Clístenes, que entonces ya era jefe de la familia de los Alcmeónidas. En cierto momento, los Alcmeónidas y los Pisistrátidas habían arreglado sus diferencias por lo que se refería a la disputa de la década de 550, o al menos Clístenes había decidido que sería una buena política para él demostrar que acataba todo durante el tiempo que estuvo sometido a las reglas de Hipias, aún muy recientes.

Alrededor de doce años más tarde, se acababa la luna de miel con Hipias. Un complot de los aristócratas en el que está implicada una pareja homosexual (Aristogitón y Harmodio) dio como resultado el asesinato del hermano menor de Hipias, Hiparco, con el que Hipias había gobernado conjuntamente durante la tiranía. Se puede comprender que Hipias considerara esto como un complot contra su persona y, según la información que nos ha llegado sobre él, se convirtió en el estereotipo del tirano vicioso, que mataba o enviaba al exilio a sus oponentes, trataba duramente a la ciudadanía indefensa, y, lo que es más, mostraba una voluntad nada patriótica de congraciarse con los griegos que eran vasallos del cada vez más amenazador imperio persa, situado al este (véase el capítulo sobre Artemisa). (Fue debido a comportamientos como el de Hipias que la palabra «tiranía» llegara a adquirir las connotaciones exclusivamente negativas que posee en la actualidad.)

Entre las víctimas de la brutalidad de Hipias se encontraba Clístenes. Puede que fuera enviado al exilio o que se marchara por iniciativa propia antes del asesinato de Hiparco. Lo que es cierto es que llegó a ser el líder de la oposición en el exilio, haciendo todo lo posible para provocar la caída de Hipias y, en especial, a la luz de sus experiencias personales, es posible imaginarse que provocó el final definitivo de las tiranías en Atenas. Para lograr este objetivo era conveniente tener a favor dos medios, importantes y complementarios: el oráculo de Delfos y los espartanos.

Las principales profecías formuladas por el oráculo de Delfos hicieron que la atención se centrara en los griegos a finales del siglo VIII, y que éstos adquirieran fama. Al igual que sucedía con otros oráculos en otras culturas, lo que Apolo expresaba a través de las inspiradas bocas de sus sacerdotisas no alteró necesariamente el curso de la historia. Lo más frecuente era que el oráculo confirmara al consultor particular, o a una ciudad que acudía a consultarle, lo que éstos ya habían decidido como línea de actuación. Además, en caso de duda extrema, siempre era posible interpretar al oráculo justamente en el sentido contrario a su significado obvio, y así es como surgió la leyenda de la ambigüedad délfica (y nuestro adjetivo «délfico»). En realidad muchas de las respuestas del oráculo eran perfectamente deducibles, y una de las tareas que éste llegó a realizar para una ciudad fue establecer el sello de la aprobación divina en alguna iniciativa legisladora o en alguna maniobra diplomática. Se dice que las leyes de Esparta, por ejemplo, fueron promulgadas con el asesoramiento del oráculo de Apolo en Delfos, y numerosas fundaciones nue-



FIGURA 14. Votación. Las reformas legales promovidas por Clístenes tuvieron como efecto una reestructuración de la geografía política. A partir de entonces, la ciudadanía ateniense iba a estar basada en el pueblo o distrito en que una persona se registraba al llegar a la mayoría de edad. Los aproximadamente 140 pueblos se agrupaban además en tres grupos de «tritias», una para la ciudad, otra para el interior y una tercera para la costa, en el territorio del Ática. Combinando una tritia de cada área, se formaron diez «tribus» artificiales, cada una de las cuales contribuía con cincuenta consejeros al nuevo consejo de 500 miembros creado por Clístenes. Este sistema constituía una inteligente combinación de la heterogeneidad (la tribu) y la homogeneidad (el pueblo).

vas establecidas al otro lado del mar se realizaron convencionalmente con el divino sello de aprobación de Apolo. Era bastante más arriesgado intentar conseguir que Apolo interviniera en los asuntos de una ciudad, con el fin de derrocar el poder político establecido. Sin embargo, esto es lo que Clístenes hizo.

Primero convenció al personal que gestionaba el santuario de Apolo en Delfos ofreciéndose a pagar por una mejora en la piedra que se iba a utilizar en la ya iniciada reconstrucción del principal templo de Apolo, de tal forma que en vez de piedra caliza se utilizara mármol. Después, según se dice, sobornó a la sacerdotisa —o quizás a los sacerdotes que eran responsables de, entre otras cosas, traducir las palabras de la sacerdotisa al griego ordinario y llevar un registro de lo que ésta decía— para que dijera a los espartanos, siempre que fueran a consultar al oráculo (lo cual hacían con bastante frecuencia), que tenían que liberar Atenas de la tiranía de Hipias. Esto situó a los espartanos en algo parecido a un dilema de fidelidades. Por una parte, no tenían ninguna disputa con Hipias como tal; de hecho, existía algo así como un entendimiento amistoso entre ellos. Por otro lado, eran profundamente piadosos y respetaban sin reservas lo que consideraban como la palabra de Apolo (el patrón, como ya hemos visto, del sistema político de los espartanos). Por todo esto, la estrategia de Clístenes tuvo éxito y los espartanos decidieron derrocar a Hipias, cosa que consiguieron en el segundo intento en el año 510.

Sin embargo, para Clístenes no era posible limitarse a regresar del exilio y volver a asumir lo que él mismo pudiera considerar como la posición política adecuada para él y sus dignos partidarios. Tenía que luchar, además, no sólo contra un rival ateniense, sino contra un rival ateniense respaldado por el poder de Esparta. Se volvió a presentar una situación algo parecida a la que se dio en la década de 560: una enorme lucha de facciones entre, por una parte Clístenes y sus partidarios, y por otra el aristócrata Iságoras, respaldado por los espartanos. Iságoras, que jugaba según sus propias reglas, parecía ir en cabeza al principio. Fue elegido arconte principal para el año 508. Entonces fue cuando Clístenes jugó sus triunfos. Hizo un llamamiento al *demos* de Atenas, es decir, a la masa no aristocrática de ciudadanos atenienses ordinarios, y sospechamos que, en especial, a los que estaban en mejor posición económica (algo parecido a lo que hizo Solón, pero ahora estos ciudadanos eran más numerosos, tanto en cifras absolutas como relativas, y tenían más experiencia política, por lo que podían ser más exigentes). En efecto, hizo algo más que un llamamiento a estos ciudadanos. Les ofreció un nuevo paquete de refor-

mas que habrían de tener como resultado otorgarles el *kratos*, es decir, un voto decisivo en el gobierno de Atenas. *Demos* más *kratos* = *demokratia*. Aunque esta palabra en realidad no se utilizó hasta varias décadas después de las reformas de Clístenes del año 508, lo que en realidad introdujeron, por primera vez en la historia del mundo, fue democracia, o protodemocracia.

Algunos expertos modernos, siguiendo sin duda las directrices de los contrarios a Clístenes, han interpretado las reformas institucionales de éste como una maniobra meramente facciosa, un modo de derrotar primero a Iságoras y luego asegurarse de que, incluso en el nuevo orden proto- (o, para ellos, pseudo-) democrático, él y toda la familia de los Alcmeónidas, a la que pertenecía, tendrían un poder y unas prerrogativas especiales. Sin embargo, la interpretación contraria se justificaría por el hecho de que el nuevo régimen no sólo se puso en funcionamiento, sino que se implantó con gran éxito y a una velocidad extraordinaria. (Si no hubiera sido así, habría sido borrado del mapa por una mortífera combinación de enemigos internos y externos.) Según esta interpretación, el complejo y sofisticado paquete de reformas de Clístenes fue el resultado de una prolongada y estricta reflexión política que tuvo en cuenta debidamente la experiencia política de Atenas durante todo el siglo anterior y en particular su experiencia con la tiranía. Dado que esto había afectado a Clístenes personalmente de una manera casi más adversa que a cualquier otro ateniense, no me parece difícil entender por qué Clístenes podía desear adherirse a este paquete de reformas esencialmente antitiránicas, aunque no hubiera sido él el principal responsable de su diseño.

La clave de estas reformas fue la reestructuración del mapa político. La ciudadanía ateniense, es decir, el disfrute de los privilegios que otorgaba esta ciudadanía (que, por supuesto, sólo estaba al alcance de los varones adultos), iba a estar basada a partir de ese momento en el pueblo o distrito (otro sentido del término *demos*) en el que el individuo estaba registrado en el momento de llegar a la mayoría de edad. También se requería ser hijo legítimo de un padre ateniense, pero no necesariamente de una madre ateniense. Al fin y al cabo, esto último habría excluido al propio Clístenes. Existían en total alrededor de 140 pueblos o *demoi* y posteriormente fueron agrupados, a efectos de autogobierno nacional, en treinta «tritias», diez para cada uno de los tres sectores amplios —ciudad, campo y costa— en que el Ática estaba dividida. De este modo, se crearon diez «tribus» artificiales combinando una tritia de la ciudad, otra del campo y otra de la costa. Cada una de estas tribus aportaría cincuen-

ta consejeros al nuevo Consejo de los Quinientos creado por Clístenes. Este Consejo se había de convertir en el cuerpo administrativo del estado ateniense y el comité de dirección de la Asamblea, a la cual todos los ciudadanos de Atenas tenían acceso para votar sobre asuntos de interés nacional, tales como la paz y la guerra. El sistema así instaurado representaba una inteligente combinación de heterogeneidad (la tribu) y homogeneidad (el *demos*). Era demasiado pronto para someterse a la prueba más rigurosa: la defensa nacional.

En el año 506 los espartanos, descontentos con este cambio democrático y más concretamente con el rechazo popular hacia sus amigos atenienses (primero Hipias y luego Iságoras), reunieron una numerosa expedición de sus aliados tanto del interior como del exterior del Peloponeso. Afortunadamente para los atenienses no había duda de que el mando de los espartanos estaba dividido en las instancias más altas por una disputa irreconciliable entre dos reyes de Esparta, Cleómenes I y Demarato. La rama del Peloponeso que formaba parte de la proyectada invasión espartana huyó a la desbandada, dejando a Atenas libre para negociar con sus vecinos hostiles de Beocia y Eubea, y esta negociación fue un éxito rotundo. Pero Atenas en aquella época no sólo tenía dificultades con otros griegos.

Como ya hemos visto, Hipias había establecido anteriormente vínculos con los persas, lo cual probablemente contribuyó a su derrocamiento. Enfrentados a la gran amenaza de los espartanos, los atenienses no descartaban solicitar ayuda a la misma fuente, quizás especialmente una ayuda financiera. Cuando vieron que no necesitaban la ayuda persa, no tardaron en rechazar cualquier insinuación relativa a que alguna vez hubieran deseado tratar con esa superpotencia oriental, y en el año 499 a.C. se creyeron en la obligación de prestar ayuda concreta a sus compatriotas griegos de Jonia en la revuelta que éstos intentaron contra el soberano persa. Pero, entretanto, los problemas potenciales que les planteaba Esparta no estaban ni mucho menos resueltos. Dolidos todavía por la humillación del año 506, los espartanos convocaron un congreso de sus aliados y les plantearon una propuesta singular: restaurar a Hipias en su posición de tirano de Atenas, en beneficio de los espartanos. Aun siendo una propuesta embarazosa, ya que contradecía su discurso de oposición a las tiranías (los espartanos estaban orgullosos de no haber tenido nunca un tirano que los gobernara), era una opción menos mala que tener a Atenas, democrática y segura de sí misma, incontrolada en el centro de Grecia, donde podía representar un ejemplo desafortunado que anima-

ra a otras ciudades a concebir las aspiraciones políticas de los *demoi*, concretamente a todas aquellas ciudades donde el poder político se mantenía tradicionalmente en manos de unos pocos privilegiados, los *oligoi* (de donde se deriva la palabra «oligarquía»).

¿Qué sucedió con Clístenes en medio de todo el barullo y el furor que agitaron los últimos años de lo que llamamos el siglo VI a.C.? No lo sabemos, pero la explicación más sencilla para su aparente desaparición de la escena política es que muriera poco después. Para entonces tendría ya alrededor de los sesenta y cinco años, y es de suponer que había llevado una vida especialmente llena de energía y rigor. Sin embargo, su legado continuó vivo y fue recordado, aunque no siempre con un cálido aprecio. Heródoto visitó Atenas o vivió allí cincuenta años más tarde, y entre sus informantes de la aristocracia ateniense había alcmeónidas descendientes de Clístenes, así como también otros descendientes de sus opositores. Siendo todos aristócratas, a ninguno de ellos (salvo a Pericles) le gustaba demasiado la maniobra oportunista de Clístenes (según sus opiniones) de dirigir la política hacia el *demos*, o de introducir al *demos*, sacándolo del frío aislamiento político y dándole un lugar de honor junto al fuego. Pero no pudieron ocultarle a Heródoto el hecho de que, según éste relató después, fue Clístenes quien «creó las tribus y la democracia para los atenienses».

Capítulo IV

ARTEMISA DE HALICARNASO

La ciudad de Halicarnaso se llama actualmente Bodrum y es un centro turístico internacional situado en la costa oeste de Turquía a orillas del Egeo, famoso principalmente por sus instalaciones para deportes acuáticos. En la Antigüedad gozaba de una imagen más seria. Fue especialmente famoso por albergar una de las siete maravillas del mundo antiguo: el Mausoleo. Éste era un gigantesco monumento funerario erigido hacia el año 350 a.C. para el epónimo Mausolo por encargo de su viuda —y hermana carnal— Artemisa. Está claro que fue una mujer formidable, pero, aunque era una persona profundamente helenizada, en realidad no era griega. Su homónima griega era igualmente formidable, si no más. Esta Artemisa nos es conocida principalmente por las *Historias* de un contemporáneo suyo, más joven, y también natural de Halicarnaso, llamado Heródoto. Al igual que otras mujeres políticas poderosas, Artemisa se vio obligada al principio a desempeñar un papel secundario junto a un hombre, su esposo. Sin embargo, cuando éste murió, Artemisa tomó las riendas, no sólo del gobierno, sino del poder.

La palabra griega que expresa coraje o valentía, especialmente la valentía que se demuestra en el campo de batalla, significa literalmente 'hombría' (como sucede con la palabra latina de la que se deriva «virtud»). Por consiguiente, hablando en términos estrictos, era imposible para una mujer griega ser valiente en el sentido militar, o, si no imposible, al menos paradójico. Pero Heródoto, como caso único y con una cierta dosis de orgullo nacional, no se priva de asignar esta cualidad a



FIGURA 15. A veces los expertos no se conforman con relacionar un objeto con la clase general correspondiente dentro de la pintura de vasijas (loza ateniense de figuras rojas), sino que también dan un nombre al pintor. En consecuencia, esta escena se ha atribuido a la mano del pintor Triptolemo, que la realizó alrededor del año 480, en el preciso momento de la invasión persa dirigida por el rey Jerjes. La escena haría que el usuario griego de esta copa recordara los grandes hechos realizados por sus compatriotas durante las guerras persas, como, por ejemplo, la decisiva victoria conseguida por los hoplitas (soldados de infantería pesada, como el que aparece aquí a la derecha) frente a sus contrarios persas en la batalla de Platea en el año 479 (Administración de los Museos Nacionales de Escocia).

Artemisa. En muchos aspectos, éste fue un gesto audaz, porque Artemisa no exhibió su auténtico valor griego a favor de los griegos que luchaban por defender su cultura e independencia en las guerras persas de los años 480 y 479, sino a favor del invasor persa. Artemisa, reina de Halicarnaso, era también vasalla de Jerjes, Gran Rey de Persia, rey de reyes en muchas tierras. Como tal, estaba obligada a seguirle a la batalla cuando él decidiera ordenárselo, y en el 480 el objetivo era Grecia y el fin su conquista e incorporación al imperio persa.

La dinastía que gobernaba el imperio persa de los Aqueménidas había sido fundada tres generaciones antes, con Ciro II, conocido también como Ciro el Grande. (En la lengua persa este nombre viene de algo así como Kurash; Ciro es la forma latina de la aproximación griega de este nombre, pues la lengua griega carecía, y sigue careciendo, del sonido «sh».) Ciro figura honoríficamente en la literatura nacional judía, ya que fue él quien acabó con el exilio de los judíos, sacándolos de más allá de los ríos de Babilonia (véase el salmo 137) y devolviéndolos a su patria levantina. Los judíos, sin embargo, no fueron los únicos que dieron buena prensa a Ciro. También Heródoto apenas la critica, y la impresión general que suscitan sus relatos es la de que era sabio y generoso, así como un gobernante prudente y poderoso. Jenofonte, contemporáneo del Mausoleo, escribió todo un libro sobre él, una especie de precursor de la novela o el romance, en el que se representa a Ciro como una figura que, para el lector griego de Jenofonte, encarnaba las virtudes esenciales del liderazgo.

Ciro comenzó el proceso de fundación de su imperio en la década del 550 a.C. y murió en el 529. Su hijo Cambises se anexionó Egipto, de tal modo que en una generación se creó un imperio que se extendía desde más allá del Hindu Kush por el este, hasta la primera catarata del Nilo por el oeste, y abarcaba la mayor parte de la masa terrestre asiática, cubriendo en total cerca de tres millones de kilómetros cuadrados. Esto lo convertía en el imperio de crecimiento más rápido que se viera nunca en el Oriente, y también en uno de los más extensos y más complejos. En él estaban incluidos pueblos de muchas lenguas, religiones y culturas diferentes, una plétora de territorios y geografías. Conquistarlo ya fue un logro bastante grande; mantenerlo intacto durante alrededor de dos siglos fue poco menos que maravilloso. Sin embargo, casi todo él se deshizo en la generación posterior a la muerte del hijo de su fundador.

Heródoto constituye la mejor fuente narrativa existente para com-

prender lo que estaba sucediendo en el imperio persa en la problemática década del 520 a.C. Pero no podía aportar más que lo que le proporcionaban sus fuentes y no pudo leer lo que los textos persas oficiales y no oficiales decían, ni siquiera textos escritos en cualquier otro idioma que no fuera el griego. Le había llegado por transmisión oral el hecho de que Cambises murió en extrañas circunstancias, quizás incluso por suicidio, posiblemente porque no era más que un pequeño loco. Según las informaciones, había habido un período de interregno, y una breve usurpación por parte de un medo, no de un persa. Los medos y los persas, que ocupaban respectivamente el norte y el sur del Irán, eran pueblos emparentados, pero distintos. (Los griegos habitualmente los confundían, pero nosotros no debemos hacerlo, ya que equivaldría a hacer algo así como confundir a los galeses y a los irlandeses en la actualidad.) Este interregno había fomentado numerosas revueltas contra Persia de los pueblos recientemente sometidos, especialmente en Babilonia y Egipto. El orden fue restaurado finalmente por el tercer gobernante aqueménida, Darío, un pariente lejano de Cambises que poseía la ventaja crucial de estar casado con la hermana de éste, Atosa (otra mujer formidable, a la que no sólo Heródoto reconoce un importante papel, sino también el dramaturgo ateniense Esquilo en su obra *Los persas*, escrita en el año 472 a.C.).

Sin embargo, buena parte de esto, si no la totalidad, pudo ser sencillamente propaganda, difundida como autojustificación por el victorioso recién llegado Darío, que no estaba en la línea directa de sucesión al trono y se vio enfrentado con numerosos varones aqueménidas hostiles, enfrentamiento que era un producto inevitable del sistema de harenes reales persas. En todo caso, Darío no era en absoluto un propagandista. Sólo que en Behistun, en la región denominada Media, había tallado una enorme inscripción trilingüe en la que daba su versión de los acontecimientos que ocasionaron o más bien, como él hizo escribir, hicieron necesaria su ascensión al trono. Fue esta inscripción la que finalmente, en el siglo XIX, hizo posible el desciframiento del lenguaje oficial de los reyes persas, al que los expertos llaman persa antiguo. Sin embargo, Darío tuvo mucho cuidado de no adjudicarse el mayor mérito a sí mismo, sino que se lo dio a la divinidad tutelar de la casa real persa, Ahura-Mazda, dios de la luz. De hecho, en el relieve de Behistun, se había representado a sí mismo sentado en el trono bajo la protección divina de Ahura-Mazda.

Sea cierta o no la versión oficial de Darío, no hay duda de que él fue el segundo fundador del imperio persa después de Ciro. Tras sofocar las



FIGURA 16. Ciro el Grande. Entre todos los fundadores de imperios, hay que situar a Ciro como uno de los más grandes entre los grandes. El imperio persa aqueménida que él creó en el transcurso de treinta años le sobrevivió durante doscientos años más. En verdad, tal y como él y sus sucesores se definían a sí mismos, era «rey de reyes, en numerosos territorios»; en el momento de mayor expansión el imperio persa se extendía desde Asia central hasta la primera catarata del Nilo (Museo del Louvre, París).

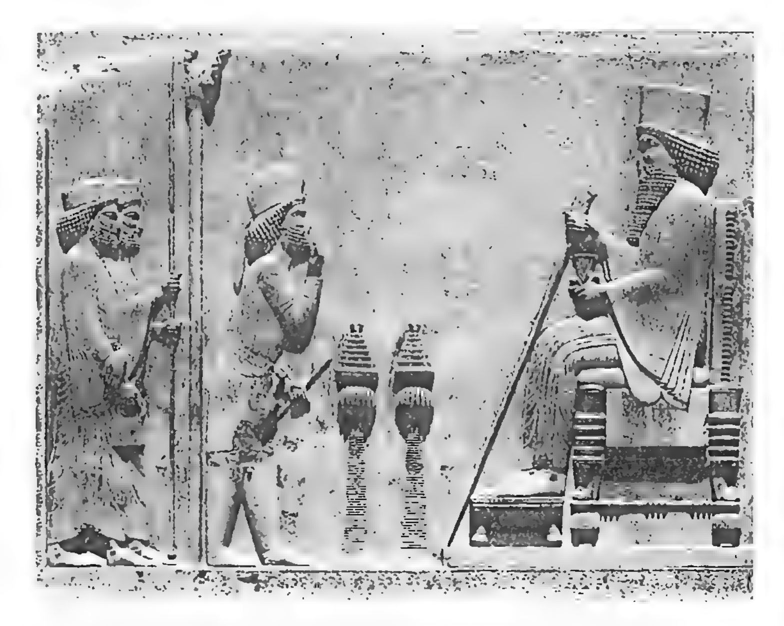


Figura 17. Darío I. Entre los sucesores de Ciro, el más grande, casi un segundo fundador del imperio persa, fue Darío I (reinó entre los años 522-486). La capital del imperio en tiempos de Ciro había estado en Pasargada; Darío construyó, no una, sino dos nuevas capitales: una era Persépolis (en griego; Parsa en persa), el centro principal de las ceremonias oficiales, y Susa, la sede administrativa más importante. Aquí, en este relieve del Tesoro de Persépolis, Darío aparece entronizado en todo su esplendor. Ante él se inclina un individuo, haciendo el tradicional saludo de respeto (*proskunesis* u obediencia), con el que expresa la insalvable distancia social que existe entre él y su soberano ungido por los dioses (SEF).

revueltas que se producían por doquier y establecerse firmemente en el poder, llevó a cabo una remodelación administrativa de todo el imperio. Éste se encontraba dividido en provincias, conocidas en la transliteración al griego como satrapías, estando cada una de ellas bajo el gobierno directo de un sátrapa o virrey persa. Había al menos veinte satrapías y el objetivo más importante de la remodelación fue establecer qué cantidad de impuestos y en qué forma había de pagar cada una anualmente a los dos centros principales de poder real situados en la zona central de Persia: Persépolis, la capital protocolaria, y Susa, la capital administrativa. De algún modo, Heródoto consiguió una versión de esta reorganización administrativa y nos cuenta con gran detalle lo que creía (según le dijeron) que estaba obligada a pagar cada una de las veinte satrapías durante el reinado de Darío (*c.* 522-486 a.C.).

Tenía una razón especial para actuar de este modo, como ya hemos visto: incluso su propia ciudad, Halicarnaso, estaba implicada en una de estas rebeliones, como lo estaban de hecho todos los griegos que vivían en la costa egea de Asia, desde el Helesponto (el estrecho de los Dardanelos) en el norte, hasta las tierras situadas frente a la isla de Rodas, en el sur, y además los griegos que vivían en Chipre. Resulta bastante interesante el dato de que estos griegos no optaron por rebelarse durante la época problemática que siguió a la muerte, un tanto misteriosa, de Cambises. Pero, por otra parte, sí que se alzaron en rebelión unos veinte años más tarde, cuando la mayoría de los súbditos de Persia no lo hicieron. El informe de Heródoto sobre esta revuelta, conocida como la sublevación de Jonia de los años 499-494, constituye el preludio de su relato principal, la invasión de Grecia dirigida por el hijo de Darío, Jerjes, en el año 480. La conexión entre estos dos acontecimientos, la sublevación de Jonia y la invasión de Grecia por los persas, es directa en los textos de Heródoto. Jerjes había jurado poner en práctica la última voluntad no cumplida de su padre, consistente en vengarse de los griegos continentales, especialmente de los atenienses, por enviar primero ayuda a los rebeldes jonios y luego derrotar a las fuerzas expedicionarias persas en la batalla de Maratón en el año 490 a.C.

Aquí es donde entra en escena nuestra Artemisa. Su nombre es teofórico, es decir, se le bautizó con el nombre de un dios, en este caso una diosa, Ártemis, hermana de Apolo. El lugar de nacimiento y principal residencia espiritual de Ártemis era la isla de Delos, una de la Cícladas; su santuario más famoso estaba en Éfeso, en Jonia, donde el reconstruido templo del siglo IV era también una de las siete maravillas del mundo.

Entre las distintas funciones de la diosa Ártemis, la más cercana para cualquier joven griega era la de presidir la importante transición de la libertad de la niñez a la sumisión del matrimonio, a través de la llegada de la pubertad, aproximadamente a la edad de catorce años. Después de la menarquía, una joven griega dedicaba a Ártemis simbólicamente alguna de sus más preciadas posesiones de la niñez, por ejemplo, su juguete favorito o una prenda de vestir que le agradara mucho. Esto servía para simbolizar que por fin dejaba atrás su infancia y se embarcaba en su trayectoria predestinada como esposa y madre.

El padre que bautizó como Artemisa a la futura reina de Halicarnaso y que concertó su matrimonio se llamaba Ligdamis, nombre que compartía con quien era entonces el tirano que gobernaba la ciudad-isla de Naxos, en las islas Cícladas. Pero la madre de Artemisa no era de Halicarnaso, sino de Creta, un detalle que indica que era de procedencia aristocrática, ya que los aristócratas griegos tenían la costumbre de concertar alianzas matrimoniales con hombres poderosos de otras ciudades griegas y, a veces, incluso con no griegos. Hacia el año 500 a.C., que fue, más o menos, la época en que Artemisa se casó, no era habitual que una ciudad griega estuviera gobernada por una monarquía hereditaria. Esparta era la excepción más destacada en este sentido, y doblemente destacada ya que tenía en realidad dos reyes hereditarios (véase el capítulo dedicado a Cinisca). Sin embargo, Halicarnaso era una ciudad griega algo extraña, puesto que tenía una población mixta de griegos y carios (de Caria) no griegos, que, según parece, habían contraído matrimonios entre ellos o, en todo caso, a veces habían tenido estrechas relaciones entre unos y otros. Quizás en esta ciudad un poco anticuada, que era una avanzada del helenismo, la tradición monárquica heredada de la épica de Homero se había conservado durante más tiempo que en otros lugares del mundo griego. En todo caso, el esposo de Artemisa (cuyo nombre desconocemos) parece haber sido un rey legítimo, y no un tirano usurpador como Ligdamis de Naxos y otros tiranos apoyados por Persia o incluso, tal vez, impuestos a unas ciudades griegas sometidas a ellos.

Sin embargo, el esposo de Artemisa murió joven, demasiado pronto para que su hijo pudiera sucederle, por lo que la reina se hizo cargo del trono. No fue la primera griega, viuda de un rey, que literalmente se calzaba las botas de su cónyuge real fallecido, ni fue la última. Pero lo hizo con un impulso y una brillantez especiales. Cuando Heródoto nos la presenta, lo hace en una descripción de Jerjes pasando revista a sus tropas combinadas que formaban en el norte del Egeo a principios del año 480.



FIGURA 18 Jerjes. Como sucede a menudo, el hijo y sucesor Jerjes (486-465) demostró ser un hombre de mucha menos categoría que su abuelo Darío. Aparte de su desastroso intento de extender su imperio a través del Egeo para rodear completamente la Grecia continental, el reinado de Jerjes se vio afectado por graves momentos de agitación política interna. Por consiguiente, era para él absolutamente necesario insistir en un nivel máximo de pompa y ceremonia reales, como en este relieve que lo muestra más alto de lo que era bajo la agradable sombra de un parasol (Giraudon/Art Resource).

La invasión persa había sido preparada y meditada durante largo tiempo. Las fuerzas invasoras eran, según quisieron creer los griegos, sobrenaturalmente numerosas: 1.700.000 soldados de infantería y 1.207 naves. Actualmente se tiende a reducir estas cifras a unas cantidades del orden de entre 80.000 y 100.000 soldados y 600 naves. Imitando conscientemente a Homero, su modelo literario fundamental, Heródoto nos da una lista de las fuerzas de infantería de Jerjes, así como un catálogo de las naves y de los oficiales al mando del lado persa, incluyendo entre los almirantes a un hermano carnal y varios hermanastros de Jerjes, que era él mismo el almirante en jefe. El mando supremo de los súbditos griegos y de las naves de Caria estaba en manos de uno de los hermanastros, otro hijo de Darío. Heródoto menciona a continuación por su nombre a diez capitanes, de los cuales tres eran de Caria. Después, finalmente, en el punto culminante de esta revista a la flota persa, la atención recae, no en un hombre, sino en una mujer: «Pasaré por alto los nombres de los otros capitanes, pero no puedo evitar expresar mi admiración por Artemisa: ésta, pese a ser una mujer, prestó servicios en la expedición contra los griegos».

Artemisa no sólo dirigió a los hombres de su ciudad natal Halicarnaso, sino también a los de las islas de Cos y Nisiros, y de Calinda, en Caria (o quizás la griega Calimnos). La propia ciudad de Halicarnaso había aportado cinco barcos, posiblemente trirremes del más moderno diseño: es decir, naves de guerra con tres órdenes de remos superpuestos, propulsadas por 170 remeros, y con una tripulación y tropa de marina de entre veinte y treinta hombres más, en total unos 200. Según reseña Heródoto con orgullo, estas cinco naves de Halicarnaso ocupaban un segundo lugar en cuanto a fama, siendo superadas únicamente por los prestigiosos marineros fenicios de Sidón. De hecho, fueron los fenicios de lo que sería actualmente Líbano y los de Chipre quienes constituyeron el núcleo de la armada imperial persa del Mediterráneo oriental, y se confiaba en que ellos ganaran para Jerjes la parte naval de su campaña anfibia contra los griegos. Pero su capitana, Artemisa, no era solamente una persona de acción, sino también experta en razones, una cabeza inteligente que daba sabios consejos: tan sabia era que, si creemos lo que cuenta Heródoto, Jerjes valoraba sus consejos por encima de los de cualquier otro de sus capitanes.

Después del solemne acto de pasar revista a las tropas que hemos descrito anteriormente, el propio Jerjes avanzó hacia el sur con la flota hasta situarse frente a la costa del Ática, el territorio de su mayor ene-

migo y su objetivo más importante, Atenas. Pero, durante el viaje, se desencadenó una gran tormenta que hizo naufragar buena parte de sus barcos, con lo cual se equilibraron un poco las posibilidades de cara a cualquier futuro encuentro con la armada griega, principalmente la ateniense. Esto resultó providencial ya que el ejército de tierra de Jerjes, bajo el mando de Mardonio, se había abierto paso arrasando la resistencia griega. La tradición griega da gran importancia al heroico sacrificio del rey espartano Leónidas y sus trescientos espartanos en el paso de las Termópilas. Sin embargo, el significado de esta acción nunca pudo ser más que una operación de resistencia y levantamiento provisional de la moral, una especie de sacrificio apaciguador para asegurarse el apoyo divino a la parte principal de la resistencia griega, que se desarrollaría en el mar.

A su debido tiempo se produjo el enfrentamiento en Salamina, una pequeña isla situada a la altura del Ática. Al mando de la flota griega estaba Temístocles, un hombre dotado de una enorme astucia y de grandes recursos, así como de una amplia visión estratégica. Había sido él quien disuadió a los atenienses de otorgarse a sí mismos un bono en efectivo para cada uno cuando en las minas de plata de Laurium, de propiedad estatal, se produjo el descubrimiento afortunado de un gran yacimiento en el año 483, y los persuadió para que, en lugar de repartírselo, invirtieran el dinero en la construcción de una nueva y veloz flota de doscientos trirremes. Esto era democracia, en concreto la democracia ateniense de Clístenes: gobernar por medio de la asamblea de masas, actuando con éxito.

Temístocles tenía enemigos, muchos, tanto en su país como fuera de él, y estos enemigos eran personajes poderosos. Contra ellos movilizó el poder de la gente corriente de Atenas, que votó el ostracismo de los oponentes de Temístocles uno por uno. (En un ostracismo cada votante introducía un pedazo de vasija, en griego *ostrakon*, en el que escribía, pintaba o rayaba el nombre del político que quería ver exiliado de Atenas durante diez años. El «candidato» que recibía la mayoría de los pedazos dirigidos contra él era el «ganador» de esta elección a la inversa cuyo éxito fue devastador.) En reconocimiento a su carácter previsor, su perspicacia y su astucia, a Temístocles se le había confiado el mando supremo de la marina de guerra en la defensa griega. Eran necesarias todas sus energías para mantener unidas las fuerzas antes de cualquier combate que fuera a tener lugar.

Sin embargo, Temístocles reconocía que, incluso teniendo a su dispo-

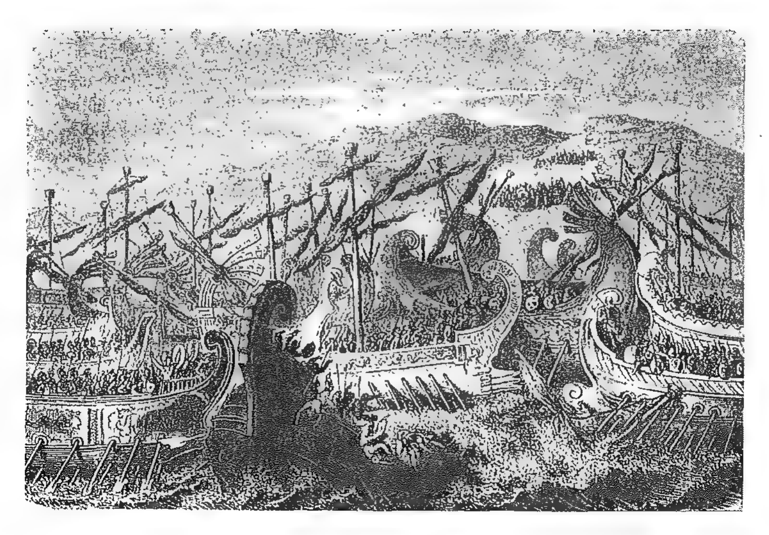


Figura 19. Flota griega en Salamina. Esta imaginativa recreación de la gran batalla naval que tuvo lugar frente a las costas del Ática en el año 480 refleja formidablemente el furioso choque entre navíos de guerra de remos en un espacio limitado, aunque los detalles no sean, ni con mucho, del todo auténticos (por ejemplo, los trirremes tenían tres hileras de remos). Así llevaba el mensajero la mala noticia de la derrota persa a Jerjes en la tragedia de Esquilo titulada *Los persas*: «De repente, un navío hizo chocar su espolón de bronce contra uno de los nuestros. Al principio, la marea creciente de navíos persas resistió, pero los barcos griegos los rodearon y ya no se veía el mar, rebosante de cadáveres» (Mary Evans Picture Library).

sición esta nueva flota de barcos de guerra, la única esperanza de conseguir una victoria griega era combatir contra la armada persa, superior y más numerosa, en zonas marítimas estrechas, donde se viera reducida al mínimo la efectividad de sus experimentadas tripulaciones y la superior ligereza de la estructura de sus naves. Según la versión griega más difundida, Temístocles recurrió a la utilización de ciertos trucos para que Jerjes entrara en un angosto estrecho entre la isla de Salamina y la costa de Ática, y lo consiguió. Pero, en realidad, para persuadir a Jerjes puede que no tuviera que esforzarse tanto como se imaginan las patrióticas fuentes griegas de información. Jerjes necesitaba tanto como Temístocles conseguir una gran victoria. Estaba ansioso por conseguirla lo antes posible. Independientemente de lo angosto de las aguas en que se vio metido, Jerjes probablemente había imaginado que el resultado de cualquier choque frontal con las endebles fuerzas navales griegas tendría consecuencias inevitables. Desgraciadamente para Jerjes, la batalla de Salamina se desarrolló en su totalidad al modo de Temístocles.

Como un gran pintor que tiene buen ojo para los detalles, Heródoto subraya ciertos aspectos en el amplio lienzo de su descripción de esta sensacional batalla. Uno de estos aspectos ingeniosos se refiere a Artemisa. Según relata Heródoto, ésta se encontró en un apuro. La flota naval persa había caído en una total confusión. Buscando un camino para salir de las estrecheces en que se encontraba metida (en más de un sentido), se encontró con que la salida estaba bloqueada por barcos aliados, incluido uno de Calinda (Caria). Con un trirreme ateniense pegado a su popa, hizo gala de la cualidad de astuta inteligencia que tanto admiran los griegos y chocó con la nave de Calinda como si fuera una del enemigo y la hundió con toda su tripulación. El capitán del trirreme ateniense que la perseguía creyó que la nave hundida era una nave enemiga y dedujo que el barco de Artemisa no era lo que parecía: tenía que ser de hecho un barco leal a los griegos o un barco persa que había decidido pasarse al otro lado. En cualquier caso, ya no tenía que ser considerado como un objetivo y, por consiguiente, permitió que Artemisa escapara.

Para colmo, Jerjes fue personalmente testigo de esta escena, sentado en su trono dorado construido especialmente para que pudiese otear los estrechos. Reconoció el tipo de nave de Artemisa por su pabellón y dedujo también que la nave que ésta había hundido era un barco enemigo, y, según se dijo, formuló el siguiente comentario: «Mis hombres se han convertido en mujeres y mis mujeres en hombres». Una ob-

servación con la que Heródoto coincidía plenamente en el caso particular de Artemisa.

Por supuesto, las reinas no son como las demás mujeres. Artemisa era un caso excepcional entre las mujeres griegas, del mismo modo que entre las egipcias lo fue Hatshepshut, la única mujer egipcia que llegó a ser faraón. En el caso de Artemisa, la combinación de frialdad en la refriega y capacidad de asesorar sabiamente fuera del campo de batalla representaba un ideal masculino que contrastaba con el modelo más pasivo, incluso sumiso, de virtud femenina que a los hombres griegos les gustaba ver ofrecido a su contemplación y deleite en la literatura de ficción y en las artes plásticas. Desde luego, no es la única mujer griega vigorosa que vamos a encontrar en estas páginas.

Capítulo V

PERICLES DE ATENAS

Pericles, hijo de Jantipo y Agariste (que llevaba el mismo nombre que su abuela, la madre de Clístenes), fue un aristócrata ateniense nacido hacia el año 493 a.C. Este momento coincide con una coyuntura importante en la historia de Atenas. Los persas se acercaban. De hecho, al ayudar a sus paisanos griegos de Jonia (en la costa occidental de Asia Menor) a rebelarse contra el imperio persa en el año 499, los atenienses prácticamente los habían invitado. «No os olvidéis de los atenienses» es lo que el rey persa Darío supuestamente pedía que se recordara a diario. Fue este rey quien en el año 490 puso en marcha la expedición que iba a sufrir la famosa derrota de Maratón, en una batalla que John Stuart Mill, en un comentario casi igual de famoso, calificó como un suceso aún más importante que la batalla de Hastings en la historia de Inglaterra.

Para los hombres de la clase social a la que pertenecía Pericles era habitual establecer relaciones profundas y duraderas de hospitalidad y ayuda mutua con aristócratas de otras ciudades griegas, y, a veces, incluso con no griegos. Aparte de estas relaciones permanentes y hereditarias, naturalmente podía producirse también un intercambio de una de las más preciadas posesiones de los hombres: sus mujeres, que eran dadas en matrimonio, sobre todo con el propósito de forjar alianzas matrimoniales que fueran ventajosas política y socialmente. Por consiguiente no era extraño en el ámbito de los aristócratas atenienses, como Pericles, tener una madre extranjera u otras relaciones consanguíneas por línea femenina que procedieran, por lo general, de otras ciudades griegas, como ya

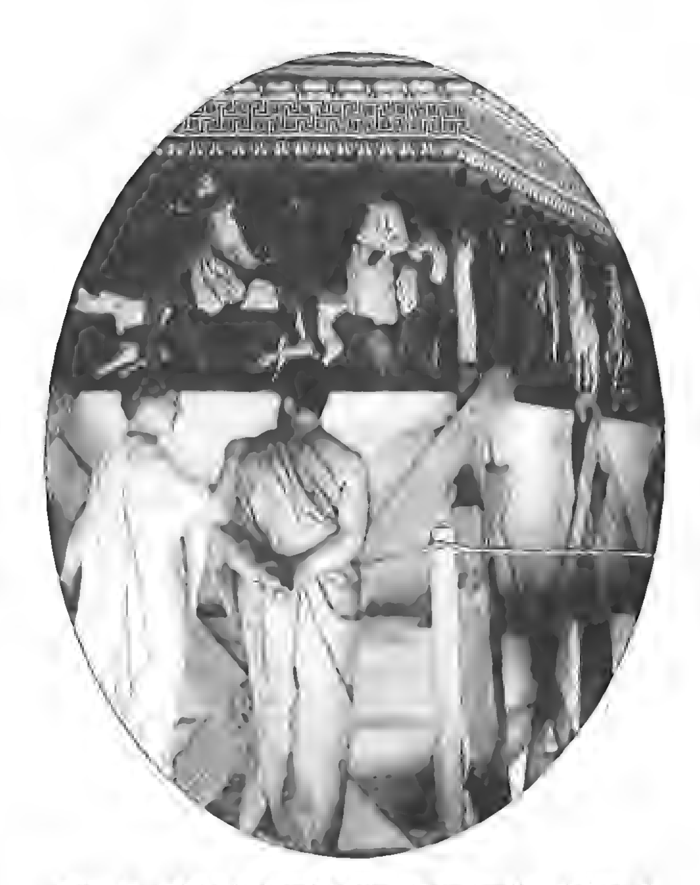


FIGURA 20. *Fidias y los frisos del Partenón*, Lawrence Alma-Tadema. El más grande, o al menos el más duradero, de los logros de Pericles fue la construcción del Partenón de la Acrópolis ateniense entre los años 447 y 432 a.C. En esta exuberante e imaginativa reconstrucción, el holandés de nacimiento sir Lawrence Alma-Tadema (1836-1912; la pintura es de 1869) representa a Pericles, acompañado de Aspasia, mientras el probable diseñador del conjunto, Fidias, le muestra de cerca una vista de los frisos interiores del Partenón. Nosotros, al igual que Alma-Tadema, valoramos a Fidias como un gran artista, pero muchos griegos le habrían considerado un mero comerciante; según reseñaba Plutarco, nadie deseaba ser Fidias, por mucho que admirasen su obra (Museo y Galerías de Arte de Birmingham).

hemos visto en el caso de Clístenes, emparentado con Pericles a través de la madre de éste. Sin embargo, el propio Pericles fue responsable de que se acabara definitivamente con esa práctica en Atenas mediante la ley de ciudadanía que propuso a la Asamblea ateniense el año 451 a.C. Esta ley prohibía que el hijo de un padre ateniense y una madre extranjera fuera ciudadano de Atenas. No está claro qué fue lo que impulsó a Pericles a proponer una medida tan popular. Lo que importa aquí son las implicaciones que la ley de Pericles tuvo en su propia vida personal.

Cuando tenía más de veinte años, Pericles parecía haber hecho lo que era convencional para un hombre de su clase y posición social: se casó con una joven ateniense de un medio social y una educación similares a los suyos. Que el nombre de esta muchacha sea desconocido no es tan sorprendente como pueda parecer en principio. Era una costumbre general de los varones griegos no propagar la identidad de su esposa, ni la de otras mujeres de la familia. De hecho, incluso estaba mal visto hablar de las mujeres fuera del círculo familiar más próximo. El cotilleo podía atraer la atención o atenciones no deseadas, especialmente las sexuales, por parte de varones no pertenecientes a la familia y posiblemente hostiles.

Tampoco es nada extraordinario que Pericles, después de ser padre de dos hijos de esa esposa de nombre desconocido, se divorciara de ella. En la Grecia del siglo v, el divorcio no ocasionaba ninguno de los estigmas teológicos o morales que produce en una sociedad cristiana o poscristiana, y en la práctica era relativamente sencillo de realizar. La condición más importante era que el esposo devolviera lo que quedara del total de la dote pagada, generalmente en dinero, por el padre o tutor de la novia. Después de esto, era legalmente libre de divorciarse unilateralmente de su esposa y volverse a casar. Una razón para actuar así podía ser que la esposa no hubiera podido tener un hijo o, en todo caso, un hijo varón. Otra causa podía ser que ella hubiese cometido adulterio, en cuyo caso el esposo era requerido legalmente a divorciarse de ella. Lo extraordinario en el caso de Pericles es que no sólo su esposa le había dado ya dos hijos varones y (que se sepa) no había cometido adulterio, sino también que Pericles optó por no volver a casarse.

Pericles era dueño y señor (*kyrios*, la palabra que se utilizó posteriormente para decir «Señor» en la liturgia cristiana bizantina) de un patrimonio considerable (*oikos*, de donde viene la palabra «economía»). Habitualmente, una de las funciones principales de una esposa ateniense rica era ser la fiel guardiana de «las cosas de dentro», según la expre-

sión que se utilizaba; es decir, gestionar las reservas y el personal doméstico día a día, garantizar que su esposo y sus hijos estuvieran adecuadamente alimentados y vestidos, supervisar la educación de los hijos con la ayuda de un esclavo que hacía de preceptor (*paidagogos*, es decir, «pedagogo»), responsabilizarse del alojamiento, la salud y el trabajo de este esclavo y de otros esclavos domésticos, etc.

Se podría pensar que, tras el divorcio, Pericles necesitaría evidentemente otra mujer. En vez de eso, optó por dejar todas las tareas de gestión de su casa en manos de un esclavo (o quizás un liberto). Parece que este arreglo, aunque no fuera lo acostumbrado, era lo que él prefería, ya que continuó con él incluso después de conseguir, si no una esposa ateniense con la que estar legalmente casado, sí algo que era para él al menos igualmente agradable: Aspasia.

Si la vida privada de Pericles fue, o se volvió, nada convencional, esto fue así por adecuarla a su vida pública. Su primera aparición conocida en la esfera pública fue, casi literalmente, la siguiente: a la edad de aproximadamente veinte años, fue el patrocinador financiero de un conjunto de tragedias escritas por el gran Esquilo, entre las que figuraba *Los persas*. De forma inusual, Esquilo no había elegido como tema ningún asunto mítico del oscuro y lejano pasado, sino el acontecimiento más contemporáneo y el tema más vivo que pudiera imaginarse: la derrota de los persas ante los griegos, especialmente los atenienses, en Salamina en el año 480, que se había producido menos de ocho años antes.

No es posible deducir a partir de esto que Pericles tuviera ya ciertos planes políticos en esta temprana fase de su vida, ni tampoco qué línea política seguía el propio Esquilo, si es que seguía alguna. Pero el tema candente del día en la política ateniense era Temístocles, el artífice de aquella gran victoria naval, y Esquilo llegó hasta donde las convenciones de la tragedia lo permitían para nombrarlo en una obra de este tipo. Además, dicha obra trata la victoria de Salamina de una manera totalmente positiva (fuese cual fuese la intensidad de la piedad para los persas derrotados que Esquilo pudiera haber querido evocar en el público). Dado que Pericles iba a seguir posteriormente en gran medida los pasos de Temístocles en lo relativo a su política naval y a su actitud con respecto al desarrollo del imperio ateniense, no es descabellado interpretar el patrocinio de Pericles en el caso de *Los persas* como una declaración política de intenciones en una etapa de juventud.

No es que esta obra y la victoria de Esquilo en el certamen de tragedias sirvieran de mucho a Temístocles: pronto se le condenó al ostracis-



FIGURA 21. Pericles. Las esculturas de auténticos retratos, en contraposición a las imágenes heroicas idealizadoras, no empezaron a realizarse en Grecia hasta mucho después de la muerte de Pericles (en el año 429). Sin embargo, esta famosa imagen de Pericles, copia de un original que suele atribuirse a Cresilas, era aparentemente igual al original en un aspecto: se decía que Pericles estaba acomplejado por la forma de cebolla de su cráneo y que insistió en que se le retratara llevando un casco.

mo y, siendo perseguido por los atenienses y los espartanos, buscó y recibió un honroso refugio en el imperio persa, donde terminó sus días recibiendo una pensión del propio gran rey, Artajerjes I, el hijo de su gran enemigo Jerjes. ¿Se trató de una traición? ¿Defendió sus propios intereses con astucia? Los atenienses le trataron como si hubiera jugado sucio y no le permitirían ser enterrado en su tierra. Como consecuencia de esto, es probable que cualquier político prudente se diera prisa por desligarse de cualquier vestigio de relación con Temístocles. De hecho, el nombre de Temístocles llegó a estar tan denigrado que Tucídides, el revisionista, consideró necesario rehabilitar su legado, lo cual era bastante correcto, desde un punto de vista estrictamente histórico. Como Heródoto había dicho, entre todos los griegos fueron desde luego los atenienses, después de los dioses, los que más hicieron para rechazar a los persas en los años 480-479, y a ninguno de los griegos, como incluso los espartanos reconocieron a regañadientes, se le debía más crédito individual que a Temístocles. Supuestamente, una vez un hombre de la pequeña isla egea de Serifos (miembro del imperio y la alianza naval que Atenas estableció después de la guerra) desafió a Temístocles y le dijo: «Sólo eres famoso por ser de Atenas». A lo que el gran hombre replicó de forma devastadora: «Pues de ti, amigo, nadie habría oído hablar aunque hubieras sido ateniense».

El papel de Pericles en un posible intento de explotar políticamente *Los persas* es, por supuesto, mera especulación. No lo es, sin embargo, el hecho de que una década más tarde Pericles hiciera su entrada en el estamento político como joven ayudante de un reformador demócrata radical llamado Efialtes. El paquete de reformas que ambos defendieron y consiguieron hacer aprobar en la Asamblea contribuyó a completar y consolidar las reformas democráticas introducidas por Clístenes cincuenta años antes. Los últimos vestigios del orden aristocrático anterior a la democracia quedaron barridos y se permitió al pueblo ateniense, o más bien se le exigió, que gobernara por y para sí mismo, principalmente a través de la Asamblea y los tribunales de justicia populares.

La medida con la que se asocia específicamente a Pericles es la implantación de una paga por desempeñar la función de jurado; esta paga no era en absoluto una gran cantidad, pero era suficiente para dar una compensación económica equivalente (o superior) a lo que podía ganar un ciudadano ateniense medio, o sea pobre, trabajando un día en el campo, en el mercado o en un taller. En la versión de su famoso discurso fu-

nerario escrita por Tucídides, Pericles dice a los atenienses que no es la pobreza lo que deben considerar vergonzoso, sino el hecho de que se pudiera rechazar la contribución a la política pública que incluso un ciudadano pobre es capaz de proporcionar al gobierno del estado. Cada año, los atenienses seleccionaban por sorteo una reserva permanente de seis mil de ellos, entre los cuales se elegían, de nuevo por sorteo, los jurados que se sentaban 150 o 200 días al año para juzgar cualquier pleito imaginable, público o privado, y a menudo pleitos con contenido y efecto directos en la política. Hacer que esto fuera posible, con el gran desplazamiento de poder y experiencia política que entrañaba, fue quizás la contribución más importante que hizo Pericles al desarrollo de la democracia en Atenas.

En realidad, este uso imaginativo de los fondos públicos es la característica principal de la carrera política de Pericles, además de su oratoria persuasiva. Ciertamente, Pericles no era el mejor como general o almirante, y las famosas palabras que supuestamente dijo al morir —«que ningún ateniense vista luto por mí»— debieron de sonar a hueco, incluso en aquella época. Se le recuerda más bien por sus efectivos intentos de lograr una línea coherente y consistente en la política pública —especialmente en la política exterior— durante aproximadamente dos décadas. Su política fue antipersa dentro de unos ciertos límites, implacablemente antiespartana y proateniense sin límites en el sentido imperial más amplio. Su legado más duradero es la creación y supervisión de un extraordinario programa de construcciones para Atenas, reflejado de la forma más tangible en la larga sombra que proyecta su joya de la corona: el Partenón.

Un informador contemporáneo escribió que la persuasión estaba siempre presente en los labios de Pericles. Los discursos persuasivos pronunciados en público no eran nada nuevo dentro de la cultura griega. Los héroes de Homero habían tenido que destacar «tanto en la guerra como en la defensa de sus opiniones». Lo nuevo era que las decisiones que la retórica inducía en la gente no las tomaba ya una elite, sino que eran ahora las masas las que las tomaban, es decir, miles de ciudadanos atenienses normales, tantos como pudieran o quisieran subir a la colina de Pnice, donde la Asamblea se reunía una vez al mes, o más frecuentemente en caso de emergencia. A pesar del desarrollo técnico que se produjo en la teoría y el arte de la retórica en los tiempos de Pericles, nada aprendido en un libro podía compensar una voz débil o inexpresiva, o el carecer de una presencia de la que emanara autoridad, o la lentitud en



FIGURA 22 Pericles.

las réplicas verbales, o la falta de dominio en las cuestiones que se tuvieran que tratar.

El tipo de asuntos que abordaba la Asamblea eran habitualmente cuestiones religiosas, de seguridad pública o defensa, y el suministro de alimentos. Éstas eran las tres cuestiones que tenían prioridad en cualquier orden del día planteado por el comité de dirección de la Asamblea, el Consejo de los Quinientos (elegido anualmente por sorteo). La religión hablaba por sí misma: la ciudad griega era una ciudad tanto de dioses como de hombres, y proclamar que se conocía la voluntad de los dioses o estar en situación de garantizar su favor era una parte importante de la personalidad y el perfil público de un estadista. Los temas de seguridad tenían un gran peso, ya que los estados griegos se encontraban muy a menudo en guerra, siendo mayor la frecuencia de las guerras contra otros estados griegos que la de las guerras contra enemigos extranjeros, como los persas. Atenas, por ejemplo, estuvo en guerra con alguno, por término medio, dos años de cada tres durante los siglos V y IV, y nunca disfrutó de la paz más de diez años seguidos. El suministro de alimentos era también una cuestión importante, porque a mediados del siglo V la población del Ática ya había sobrepasado la capacidad del territorio de alimentar a todos sus habitantes, probablemente un cuarto de millón de personas, cifra en la que estaban incluidos los esclavos (de ochenta mil a cien mil, muchos de los cuales no eran griegos), los residentes extranjeros (la mayoría griegos) y los ciudadanos atenienses.

Sin embargo, de vez en cuando se presentaba la ocasión de tomar decisiones sobre otros asuntos que no eran los estrictamente prácticos o utilitarios. Una de estas ocasiones —una oportunidad que surge, no una vez en la vida, sino una vez en toda una era— surgió hacia el año 450, y Pericles estaba en una posición excelente para aprovecharla. Su popularidad y su autoridad se encontraban en un punto culminante. Acababa de conseguir que se aprobara su ley de ciudadanía. Su principal rival político, Cimón, había fallecido recientemente. Atenas, que en aquel momento se encontraba al frente de un gran imperio marítimo (en gran medida gracias a Cimón), estaba en situación de poder concertar una paz favorable con Persia o, al menos, de conseguir una relajación de las tensiones para afianzar su poder en la zona, después de haber estado en guerra con los persas continuamente durante aproximadamente los treinta años anteriores. Los «dividendos de la paz» estaban en las arcas públicas y listos para ser gastados: según los parámetros griegos, un excedente realmente enorme que se había generado a partir de los tributos

externos cobrados a sus aliados y de distintas fuentes de ingresos propias, tales como los impuestos y las multas. La cuestión era en qué se tendría que gastar, si es que tenía que gastarse (en vez de reservarlo para días peores, por ejemplo, para el caso de que los persas volvieran a lanzar un ataque masivo).

Fue necesario todo el poder de persuasión de Pericles para conseguir que la Asamblea acordara que una parte muy sustanciosa del excedente disponible tendría que gastarse durante cierto número de años en reconstruir los edificios religiosos de la Acrópolis y de otros lugares, muchos de los cuales habían sido destruidos por los persas treinta años antes y habían permanecido sin restaurar como una especie de advertencia y acicate. A continuación, fue necesaria toda su perspicacia financiera y toda su dedicación burocrática —y no siempre se indica este detalle— para supervisar el programa completo, garantizando que las cantidades resultaran correctas, que el dinero adjudicado fuera el adecuado para los fines establecidos y que se gastara de la forma debida, es decir, que no se derrochara ni se robara. El propio Pericles adquirió una reputación de honradez financiera total y, especialmente, de ser insensible a los sobornos (la palabra griega para decir «sobornos» era la misma que significa «regalos»; el regalo de uno era el soborno de otro, todo dependía del punto de vista). Esto fue absolutamente crucial para el éxito de la empresa, aunque algunos socios, incluido Fidias, el principal escultor, no se libraron de las acusaciones de malversación.

El Partenón, además de lo que fue entonces y de lo que es ahora, constituye un gigantesco monumento que recuerda los logros de Pericles como estadista. Lo mismo fue el Odeion (nuestro odeón), destinado a las audiciones musicales, un original edificio de diseño único levantado frente a la colina de la Acrópolis. Allí era donde tenía lugar una representación previa de las obras antes del festival de las Grandes Dionisíacas y donde se celebraban ocasionalmente los juicios. Asimismo existían otras grandes construcciones, tanto en Atenas (por ejemplo, el Pórtico de Zeus el Libertador), como fuera de ella (valga como muestra el templo de Poseidón en Sunion, donde Byron, entre otros muchos, grabó su nombre). Tucídides señaló brillantemente que en el futuro un viajero que fuera a Atenas, al ver las ruinas de estos extraordinarios monumentos, podría sobrestimar el poder real de dicha ciudad-estado.

El comentario de Tucídides fue presciente en más de un sentido, ya que entonces estalló la controversia, que aún se mantiene, sobre la actitud de Pericles con respecto a Esparta y, en particular, sobre el papel que

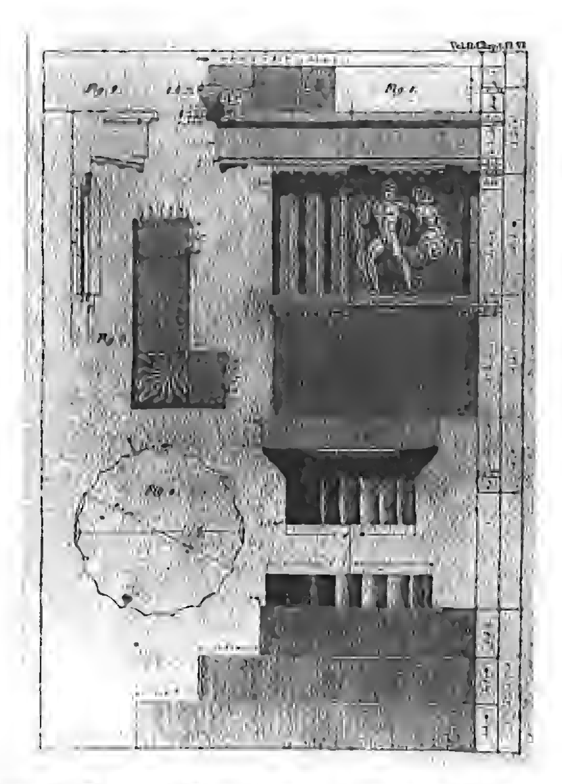


FIGURA 23. El Partenón, Stuart y Revett. La arquitectura de los templos griegos, representada sobre todo por el Partenón, ejerció una poderosa influencia sobre el diseño de edificios neoclásicos desde principios del siglo XIX. Este dibujo está diseñado para ayudar a los estudiantes a reconocer los principales elementos arquitectónicos —columna, capitel, entablamento, triglifo, metopa— del orden dórico en el Partenón.

desempeñó al conducir a Atenas a la gran y, en definitiva, desastrosa guerra del Peloponeso (431-404). Algunos opositores políticos y otros críticos hostiles sostuvieron que Pericles tenía varias razones personales para desear que Atenas estuviera en guerra con Esparta. Quizás la versión menos convincente de este punto de vista sea la que proclama que es en la guerra donde un político tiene más posibilidades de disfrazar sus crímenes contra el pueblo. Otros críticos sostenían, y algunos lo sostienen actualmente, que Pericles era un belicista, que practicó una política excesivamente agresiva abocada tarde o temprano a crear un antagonismo tan radical con Esparta que no dejaba a ésta otra opción viable que declarar la guerra a Atenas.

Los defensores de Pericles, entre los cuales Tucídides no cedería voluntariamente el primer puesto a ninguno, adoptan el punto de vista contrario. No sólo era Pericles una persona tan recta moralmente que no pudo tener ningún motivo meramente personal para desear involucrar a Atenas en una guerra, sino que, según afirman, había calculado con tanta exactitud la dinámica de la política exterior espartana que había preparado a Atenas adecuadamente y a tiempo para responder al esperado ataque de Esparta y había establecido cuál era la estrategia correcta que se había de seguir, fundamentalmente defensiva con importantes elementos ofensivos. Su única equivocación en este aspecto se podría decir que fue infravalorar el enorme coste de una larga guerra de desgaste, como resultó ser la guerra del Peloponeso. (Justo cuatro años después de su muerte, los atenienses estuvieron aparentemente obligados a triplicar el tributo de sus aliados con el fin de poder afrontar la situación.)

Sin embargo, ningún estadista puede controlar absolutamente o dominar todas las tiranteces y tensiones de una situación diplomática internacional. Se puede imaginar que la guerra hubiera podido evitarse. En todo caso no era tan inevitable como sus partidarios, incluido Tucídides, han sugerido. Sin embargo, por encima de todo, Pericles no era tan omnipotente como se le ha representado demasiado a menudo, por ejemplo en los escritos de Plutarco, muchos siglos más tarde.

A los dos años de comenzar la guerra del Peloponeso, parecía que todo iba horriblemente mal para los atenienses. Su territorio había sido devastado por dos invasiones espartanas. Habían sufrido el azote de la Gran Peste (posiblemente tifus, aunque no podemos asegurarlo), que, además de causar muertes, había sembrado una amplia desmoralización, en parte porque muchos atenienses eran piadosos a la manera convencional e interpretaron esta enfermedad como una venganza divina por

alguna ofensa religiosa anterior. De hecho, estaban tan desmoralizados que en el año 430, en contra de los deseos expresos de Pericles, decidieron enviar una delegación a Esparta para averiguar qué condiciones estarían dispuestos a ofrecer los espartanos para acordar la paz. Lógicamente, los espartanos lo interpretaron como un signo de que su propia estrategia bélica estaba funcionando y declinaron ponerse a negociar, lo cual no hizo sino desmoralizar aún más a los atenienses, hasta tal punto que hicieron lo que hubiera sido impensable tan sólo unos pocos meses antes: destituyeron a Pericles de su cargo de general y le pusieron una multa de un importe presumiblemente considerable. Si se tiene en cuenta que Pericles era considerado el rey no coronado de Atenas, el asunto fue grave, pero aquí tenemos un caso de democracia directa en acción, concretamente una venganza.

Felizmente, el pesimismo se disipó bastante pronto. La estrategia bélica de Esparta empezó a mostrarse tan inútil como Pericles había pronosticado, los efectos de la peste se fueron disipando y los atenienses, al llegar las siguientes elecciones, reeligieron a Pericles. Pero, por desgracia, la peste diría la última palabra sobre el destino de Pericles. No había muerto como consecuencia directa de ella, al menos no tan rápido como sus dos hijos, pero falleció en el otoño del año 429, cuando tenía entre sesenta y sesenta y cinco años de edad, a consecuencia de las secuelas debilitadoras.

Según Tucídides, su pérdida fue tan significativa para Atenas que este historiador consideraba que era la causa más importante, entre todas las causas posibles, de la derrota final de la ciudad veinticinco años más tarde en la guerra del Peloponeso. Tucídides, siendo él mismo un miembro de la vieja elite aristocrática y en absoluto un partidario no cualificado de la democracia radical directa, se encontró ante un dilema. ¿Cómo podía encajar su enorme admiración personal por Pericles con el hecho indudable de que Pericles era un demócrata convencido que había aumentado el poder del pueblo en detrimento del de la elite? Su solución fue echar todas las culpas a los sucesores de Pericles, acusándolos de dirigir erróneamente al pueblo. Mientras Pericles había gobernado al pueblo y no había tenido miedo de decirles a los ciudadanos que tenían que perseguir su propio interés para así salvaguardar también los intereses de Atenas, los «demagogos» sucesores de Pericles se limitaron a complacer a las masas, a expensas de sus superiores, con el fin de adquirir y mantener su influencia y su autoridad personales. Platón, sin embargo, adoptó un punto de vista diferente, aunque había nacido después de la muerte

de Pericles y no estaba en situación de forjarse una opinión autorizada. Para él, Pericles fue sencillamente un traidor a su clase que, como describió «Sócrates» con gran colorismo, sobornó y cebó al populacho como un repostero que reparte dulces. No obstante, la posteridad se ha puesto del lado de Tucídides.

Capítulo VI

ASPASIA DE MILETO Y ATENAS

Aristóteles, en su gran obra de teoría política aplicada, la *Política*, descubrió el misterio: las mujeres constituyen la mitad de la raza humana. Para algunos de nosotros esto podría considerarse como una cosa digna de celebrarse o, al menos, nada malo. Pero para Aristóteles, como para muchos varones griegos adultos de su época, este descubrimiento generaba un problema. Desde su punto de vista esencialmente sexista las mujeres no tenían lo que podía convertirlas en ciudadanas en el sentido de la plena y activa ciudadanía política. Según aquel modelo ideal de reparto de papeles, que era siempre y sin excepción un modelo masculino, sucedía que las mujeres sencillamente no daban la talla.

No es que esto fuera así precisamente por culpa de las mujeres. Era sencillamente una consecuencia de su inalterable naturaleza (en griego *physis*, de donde se derivan palabras como «físico» y otras). Esta naturaleza las condenaba a ser para siempre inferiores a los hombres. Biología *significaba* destino, según este punto de vista machista. Por supuesto, los hombres griegos consideraban que las mujeres griegas eran por término medio y en conjunto mejores que las no griegas, y las mujeres libres eran superiores a las esclavas. Además las mujeres de la propia familia se consideraban normalmente al menos tan buenas como las de la familia de cualquier otro hombre. Pero, aun con todo, las mujeres eran inferiores a los hombres. Sí, categóricamente lo eran.

Se alegaba todo tipo de argumentos para justificar la inevitable deficiencia de la naturaleza femenina. Para muchos griegos, todo esto se



FIGURA 24. Aquiles dando muerte a Pentesilea, reina de las Amazonas. En este vaso ateniense con figuras negras se muestra al más grande de los héroes griegos matando a la reina de una tribu de mujeres, o cuasimujeres, que parecen haber aterrorizado totalmente al hombre griego. Las Amazonas eran bárbaras (no griegas) orientales, que se las arreglaban casi siempre sin compañía masculina (uniéndose a algún hombre a efectos de procreación sólo cuando y como lo consideraban oportuno) y que cambiaron las tareas tradicionales de las mujeres por las artes masculinas de la guerra. Gracias a Zeus, eran únicamente un producto de la imaginación mítica de los griegos… (Michael Holford/Museo Británico).

achacaba a los dioses, que habían otorgado numerosos dones a Pandora (el equivalente griego de Eva), la primera mujer que, según la mitología, crearon todos ellos colectivamente, pero no le otorgaron sensatez. Debido a su insaciable curiosidad, Pandora abrió la caja que contenía todos los males de este mundo y también todas las cosas buenas, con lo que dejó libres los males que afligirían para siempre a los pobres mortales. Por lo tanto, era a una mujer a quien se consideraba principal responsable de cosas tales como las pestes, las enfermedades y el hambre.

Aristóteles, el pensador científico más influyente de su época (y de la mayoría de las épocas) adoptó una línea de pensamiento diferente. Sostenía que la inferioridad de las mujeres se debía en parte a la biología y en parte a la psicología. Según creía él, las mujeres eran además una especie de varones incompletos o deformes. Les faltaba la capacidad reproductora crucial y absolutamente vital de los hombres. En una época anterior al descubrimiento de la ovulación y a la auténtica valoración de la contribución, a partes iguales, de las mujeres a la reproducción, esta creencia no era tan extraña como puede parecernos actualmente. Aunque algunos teóricos de la Antigüedad afirmaron que la mujer también producía algún tipo de «semilla», el punto de vista más habitual era que el útero servía meramente como un receptáculo pasivo para el activo semen del hombre. Esto se debía a una analogía agrícola con la tierra, entendida como hembra, que recibía del labrador (macho) la semilla activa y germinadora.

Por otro lado, para Aristóteles las mentes de las mujeres también eran deficitarias de una manera decisiva. Estaba dispuesto a aceptar que las mujeres podían razonar de una forma lógica, lo cual es un hecho bastante obvio para la mayoría de nosotros, pero no era un punto de vista ampliamente compartido entre los hombres de la antigua Grecia. Sin embargo, pensaba que por desgracia las mujeres eran incapaces de traducir sus procesos de razonamiento a acciones igualmente racionales. En otras palabras, eran sencillamente demasiado emotivas y pasionales por naturaleza.

Actualmente, estos estereotipos negativos tradicionales son para nosotros mismos demasiado conocidos. Pero, al menos, la mayoría somos conscientes casi siempre de que son lo que son: construcciones artificiales que sirven convenientemente a los intereses masculinos de poder y autoridad, y no son en ningún caso descripciones científicas y desinteresadas del mundo tal como es, ni de la auténtica realidad de la naturaleza. Sin embargo, Aristóteles, a pesar de su brillante inteligencia innata,

probablemente nunca podría haber entendido que lo que veía como un hecho científico objetivo no era en realidad más que una ideología social o un mito. La ideología relativa al sexo de las personas era una fuerza muy poderosa, encajada muy profundamente en aquella visión del mundo que tenían los antiguos griegos, una visión dominada por los varones, por lo que era muy improbable que fuera modificada tranquilamente, y mucho menos que se prescindiera de ella.

Esto no significa que la visión del mundo centrada en el varón no fuera cuestionada o resultara irrisoria para algunos griegos. Lo hicieron sobre todo, en un afán investigador, filósofos y otros pensadores en la relativa intimidad de instituciones académicas tales como el Liceo de Aristóteles, y de forma humorística autores teatrales, como Aristófanes, en el espacio público del teatro. Sin embargo, este cuestionamiento y esta parodia no afectaron a las vidas cotidianas ni a las creencias de los griegos en general. En este contexto, la situación quedó jerárquicamente desequilibrada, probablemente por dos razones, más que por cualquier otra.

En primer lugar, la anatomía significaba realmente destino para cualquier mujer de la antigua Grecia de un modo más tangible que lo que consideraríamos posible o deseable actualmente. Ya era bastante difícil hacer frente a la menstruación y a todos los problemas asociados a ella, tanto sociales como religiosos y de salud. Enfrentarse al nacimiento de los hijos era realmente una crisis vital importante y una de las que se presentaban con mayor frecuencia dada la ausencia de métodos anticonceptivos eficaces. Algunos demógrafos modernos han calculado que, sólo para mantener la población de la antigua Grecia estable, las mujeres fértiles en edad reproductora habrían tenido que producir cada una de ellas por término medio nueve hijos (de los cuales, según era lo habitual, quizás menos de la mitad habrían alcanzado la edad adulta, y una proporción aún menor la edad madura). De hecho, la mortalidad infantil era tan elevada que era costumbre no dar un nombre al recién nacido —no dándole así una identidad social— hasta nueve días después del nacimiento, y posiblemente no más de un niño de cada tres alcanzaría su primer año de vida. La muerte de las madres durante o después del parto era también un suceso tristemente frecuente en el mundo griego antiguo. No es de extrañar que las muchachas griegas fueran prometidas en matrimonio tan pronto como era posible y que habitualmente se casaran inmediatamente después de alcanzar la pubertad, porque los griegos pensaban que de esa manera



FIGURA 25. Cuanto más rico era un hombre griego, mejor podía permitirse mantener a sus mujeres fuera de la vista de los varones que no eran de la familia, dándoles alojamiento en unas dependencias construidas especialmente para ello, tales como las que se representan en esta caja de aseo para mujeres (*pyxis*). En dichas dependencias, ayudadas por sus esclavas, se supone que practicaban las artes típicamente femeninas de producción de ropa, una actividad que constituía una contribución a la economía doméstica y, al mismo tiempo, las mantenía alejadas de posibles problemas (o así se esperaba) (Museo del Louvre, París).

aprovecharían al máximo el potencial reproductor de cada muchacha. En esas circunstancias era bastante fácil, aunque brutalmente injusto, que los hombres griegos consideraran a las mujeres como el sexo intrínsecamente más débil. Esta opinión sólidamente establecida se veía ampliamente reforzada por la actitud cultural de los griegos con respecto a la guerra. Para ellos la guerra era inevitable y normal, mientras que la paz, aunque deseable en teoría, era en la práctica una interrupción del estado de guerra. En palabras del brillante pensador Heráclito de Éfeso (*c.* 500 a.C.) era «el señor de todo y el padre de todo; a algunos hace libres, a otros los convierte en esclavos». Según la expresiva frase de Tucídides, el historiador de la guerra por excelencia, ésta era «un violento tirano». Pero, por encima de todo, para los griegos la guerra era, por definición, una tarea masculina. La razón de esto era que las cualidades de arrojo, valentía y belicosidad que eran necesarias en el tipo de guerras que emprendían los griegos se designaban en su vocabulario mediante la palabra «hombría» (*andreia*).

Por consiguiente, era literalmente imposible para una mujer griega ser «valiente», en el sentido marcial de la palabra, sin caer de alguna manera en la ironía o la paradoja (como ya vimos anteriormente al hablar de Artemisia). Desde luego, las mujeres podían demostrar ocasionalmente algún tipo de valentía, por ejemplo, defendiéndose a sí mismas, a su familia o sus propiedades frente a un intruso hostil. Sin embargo, esto no era lo mismo, y no se les reconocía el mismo mérito social, que el valor necesario en el campo de batalla, donde el autocontrol mental era un aspecto crucial que entraba en juego tanto como la autodefensa instintiva o pasional.

Condenadas así por sus cuerpos a sufrir los dolores de la menstruación, la desfloración y el parto, y careciendo irremediablemente, debido a su «naturaleza», de la cualidad de la hombría marcial, las mujeres griegas eran inevitablemente el segundo sexo. Por supuesto, hubo mujeres griegas excepcionales —siempre hay excepciones— tanto por sus dotes físicas o mentales como por su capacidad para sacar partido de las condiciones sociales existentes y de las relaciones entre los sexos. En el contexto griego clásico esto significaba una libertad excepcional con respecto a la norma de la dominación masculina.

No es difícil encontrar estas féminas excepcionales en la mitología griega, desde las diosas Hera, Atenea y Afrodita, hasta un nivel inferior en el que se sitúan las heroínas de la poesía épica y de la tragedia, como Helena de Troya y su hermana Clitemnestra. Más difícil resulta hacerlas

aparecer en la vida real de Grecia, aunque había factores que ayudaban, por ejemplo, ser reina, o viuda de un rey, como Artemisia. Sin embargo, Aspasia no era de la realeza, ni de nacimiento, ni por matrimonio, aunque la fama que consiguió después de muerta, y también en vida, basta para considerarla como miembro de un cierto tipo de realeza.

Aspasia era oriunda de Mileto, en lo que actualmente es la costa de Anatolia, es decir, la costa occidental de la moderna Turquía. Su nombre significa algo así como «alegre» y lo eligió su padre, Axioco (un nombre que también aparece en la familia de Alcibíades), quien también decidió que debía ser criada por su madre y las esclavas y esclavos domésticos. Pero Aspasia debe su fama y notoriedad a su relación con el segundo hombre más importante de su vida, Pericles de Atenas. El mero hecho de ser capaz de establecer dicha relación y de mantenerla sin comprometer su identidad personal es un indicio de sus excepcionales atributos intelectuales y sociales.

El que conozcamos el nombre de Aspasia, y no el de la esposa casada legalmente con Pericles, es el primer factor revelador con respecto a su importancia. Esto se debe a que fue no sólo tema de cotilleos disimulados en las barberías y los mercados, sino a que incluso salió a la luz pública de una manera del todo abierta en la escena cómica ateniense. El biógrafo Plutarco (que escribió unos seiscientos años más tarde) contaba que Aspasia en realidad fue llevada a los tribunales y acusada de impiedad por un famoso escritor de comedias cómicas. Pero esto es seguramente un malentendido por parte de un escritor que no era ateniense y tampoco contemporáneo de Aspasia, con un concepto solemne de la vida y que interpretó mal las características de la comedia ateniense. Tal calumnia licenciosa de todo lo divino y humano formaba parte del material que normalmente manejaban los comediantes. Existe otra caracterización cómica y falsa de Aspasia que es más fácil de entender. En una obra del año 430, aproximadamente, época en la cual su relación con Pericles duraba ya desde hacía unos veinte años, se la retrataba como Helena de Troya y Paris representaba a Pericles, con la intención de criticar a éste por su supuesta responsabilidad personal en las causas del estallido de la guerra del Peloponeso.

La representación dramática normal y habitual del tema de Aspasia es bastante más interesante, en gran medida debido a que ha engañado y sigue engañando a muchos comentaristas e historiadores. La figura de Aspasia se representó y se falseó al escenificarla como si hubiera sido

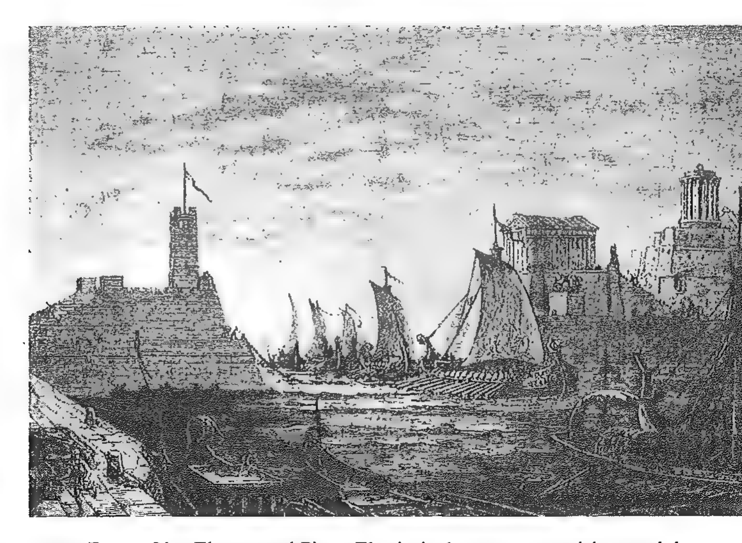


FIGURA 26. El ataque al Pireo. El principal puerto comercial y naval de los atenienses, el Pireo, había sido fortificado inicialmente por Temístocles a principios del siglo v. Según se vio finalmente, este esfuerzo se hizo en vano, ya que en la primavera del año 404, Lisandro y su victoriosa flota espartana entraron en este puerto para concluir la guerra del Peloponeso. Una de las condiciones que impuso Lisandro fue que se derribaran los muros del Pireo, lo que se llevó a cabo con acompañamiento musical. Según el historiador contemporáneo Jenofonte, muchos creyeron que esto marcaba el comienzo de la libertad de Grecia, pero en realidad lo que marcó fue el comienzo del imperio tiránico de Esparta (Mary Evans Picture Library).

una *hetaira*. Esta palabra significa literalmente camarada femenina (los héroes de Homero se llamaban unos a otros «camarada» y este término se utilizaba todavía en la Atenas del siglo v, aunque a veces tenía una equívoca relación con la política de derechas), pero en la época de Aspasia ya había adquirido el significado —positivo o negativo, según la clase social y las preferencias sexuales— de prostituta de alto nivel o (por tomar un equivalente algo más moderno) de cortesana.

Una de las variaciones más divertidas de este tema cómico en una obra que se ha conservado es la que aparece en *Los acarnenses* de Aristófanes, del año 425. En esta obra el protagonista relata una historia (en realidad increíble) que ha oído sobre los auténticos orígenes de la guerra del Peloponeso. En una ocasión, de hecho sólo seis años antes en la vida real, unos cuantos jóvenes de la ciudad vecina de Megara, que era una aliada de Esparta, la principal enemiga de Atenas, habían cruzado la frontera, entrando en el territorio ateniense y raptando a dos prostitutas del mejor burdel de la ciudad, que estaba regentado por nada menos que... madame Aspasia.

Aunque Aspasia, sin lugar a dudas, tuvo que ser muy excéntrica y excepcional, no fue y no podría de manera alguna haber sido una *hetaira*. Su relación con Pericles, con el que vivió y tuvo un hijo, y también su papel de madre adoptiva del pupilo de Pericles, Alcibíades, fue equivalente a la relación de una esposa con respecto al esposo, aunque legalmente hubiera sido considerada como su *pallake* o concubina («esposa según el derecho consuetudinario» podría ser la expresión equivalente más adecuada). En cuanto a Pericles, se salió de su trayectoria para demostrar que, a pesar de su origen aristocrático, de su educación como miembro de una clase superior y de su cuantiosa fortuna, no era partidario de la relajación normal impropia de sus deberes que practicaban sus iguales en la sociedad, festejando con *hetairai* (o algo peor) en medio de orgías de alcohol (dignificadas con el nombre de *symposia*). Era, en este sentido, un hombre del pueblo.

¿Por qué no hizo de Aspasia una mujer honesta (como se solía decir) casándose con ella? Aquí la ironía cubre la excentricidad y la peculiaridad. Le estaba prohibido casarse con ella precisamente por la ley de ciudadanía que él mismo había propuesto en el año 451. Quizás formalmente podía haber contraído un matrimonio de segunda clase con una mujer extranjera y no ciudadana, pero esto habría ido contra el espíritu de una ley que era muy popular entre el electorado de cuyo favor y voluntad él mismo dependía como político de primera fila en una demo-

cracia radical. Si alguien no se podía permitir ser visto incumpliendo esa ley, ése era precisamente su autor.

Dado que su ley hacía que fuera dudosa incluso la relación permanente con Aspasia —de aquí toda la calumnia de las comedias mencionada anteriormente—, ¿por qué optó Pericles por burlar las convenciones y suscitó tantas críticas por convivir abiertamente y procrear con ella, en vez de casarse en segundas nupcias con una mujer ateniense? La segunda parte de esta pregunta es más fácil de responder que la primera. Pericles ya tenía dos hijos legítimos que, por lo tanto, heredaban automáticamente su nombre y sus propiedades, a menos que optara por desheredarlos, cosa que habría sido lo más inusual. El legado divisible —reparto equitativo de las propiedades entre todos los hijos legítimos— era la norma en Atenas, como en la mayor parte de la Grecia clásica, y, aunque fuera algo deseable para todo hombre tener varios hijos adultos que le sobrevivieran, esto significaría a su muerte una subdivisión excesiva del patrimonio, con todo tipo de desagradables consecuencias económicas, sociales y personales.

El cotilleo vulgar daba una respuesta automática a la primera parte de la pregunta: la pasión sexual. En lo que los griegos consideraban un comportamiento esclavo e impropio de un hombre, Pericles, según se decía, estaba incontrolablemente enamorado de Aspasia, la cual, en contra de lo que se consideraba natural en una mujer, dominaba a su amante. Teniendo en cuenta que la cohabitación duró dos décadas, esta explicación resulta un poco pobre. Está claro que no sólo fue el cuerpo de Aspasia lo que Pericles encontraba estimulante y atractivo, sino también su mente. Pero, por otra parte, este hecho se prestaba a críticas planteadas a través de exageraciones satíricas. Un tópico habitual es el de «la mujer que está detrás del gran hombre» y una versión ateniense de este tópico aparece en el diálogo de Platón titulado *Menéxeno.* Aquí el Sócrates de Platón, con una honestidad falsamente ingenua, atribuye a Aspasia la autoría del famoso discurso fúnebre de Pericles pronunciado en el año 430 (del que Tucídides conserva una versión).

Esto, como ya he dicho, era todo sátira. En la vida real, Platón tenía una o dos discípulas en su Academia de aprendizaje superior y especulación a alto nivel, pero sólo en su utopía *La República* aparecen algunas mujeres, desde luego muy pocas, como intelectuales en el mismo plano que los selectos hombres cualificados para gobernar el estado ideal como reyes filósofos. Sin embargo, las condiciones en que se relacionaban sexualmente no contaban con las circunstancias que acompañan a estas re-

laciones en la vida real, es decir, la vida familiar y la propiedad privada. Pero Aspasia y Pericles sí habían vivido juntos, habían tenido un hijo y habían disfrutado las ventajas de la amplia fortuna personal de Pericles.

La República de Platón pertenece al primer cuarto del siglo IV, el mismo período en que se escribió la sátira distópica de Aristófanes *La asamblea de las mujeres*, en la que las mujeres atenienses toman el poder estatal y fundan una feminocracia autoritaria descentralizada. Esto pasó bastante después de la muerte de Aspasia, pero quizás esta mujer preparó el camino y estableció el precedente de una mujer inteligente e independiente (una idea aterradora para muchos hombres).

No es que la relación de Aspasia con Pericles fuera siempre feliz, aparte de las pullas satíricas que tuvieron que aguantar. Pericles, como ya hemos dicho, murió durante la Gran Plaga en el año 429. Y, lo que es aún peor, su muerte fue precedida por la de sus dos hijos, que le dejó repentinamente sin herederos. El pueblo ateniense, que sentía por este gran gobernante un respeto que rayaba en la veneración y se lo había demostrado en numerosas ocasiones, en esta ocasión estuvo a la altura de las circunstancias. Por un decreto especial de la Asamblea el hijo de Pericles y Aspasia, llamado también (¿como desafío?) Pericles fue legitimado formalmente y naturalizado como ciudadano ateniense. Por su parentesco y formación estaba bien situado para entrar en la carrera política pública, lo cual era la ambición más frecuente en los jóvenes. Sin embargo, esto terminó en una historia lamentable.

Una de las cumbres de la carrera política de un ateniense, especialmente en tiempo de guerra, era ser elegido como uno de los diez generales supremos, un puesto anualmente renovado. En el año 406, veintitrés años después de la muerte de su padre, el hijo de Pericles recibió este espaldarazo supremo. Desgraciadamente, esto sirvió para que cayera en el proceso fraudulento en que los ocho generales implicados fueron condenados ilegal e injustamente a la pena de muerte por no haber logrado rescatar a un gran número de marineros atenienses después de una importante y (por poco) victoriosa batalla frente a la costa de Asia Menor. El mismo pueblo ateniense que había alzado al hijo de Pericles a la más alta posición política y militar, lo envió antes de tiempo a las profundidades del Hades. Es difícil imaginarse un viraje del destino más irónicamente amargo para un hombre de la Grecia antigua. Fue realmente una *peripeteia* (un revés de la fortuna) digna de un héroe trágico como podría ser Edipo.

No sabemos durante cuánto tiempo vivió Aspasia tras la muerte de

Pericles, y tan sólo podemos esperar que la muerte le ahorrase esta última desgracia como madre. Lo que podemos deducir es que, como viuda extranjera en situación meramente de residente en Atenas, sin apoyo de parientes, tendría una posición social extremadamente vulnerable. Y sabemos que optó por la solución obvia de volver a casarse o, más bien, establecer otro vínculo no matrimonial con otro político ateniense prominente (aunque no tanto como el anterior).

El hombre afortunado que eligió esta vez fue Lisicles. Éste se convirtió también en el blanco de los poetas satíricos (en general bastante conservadores), pero en parte por razón de esnobismo, no sólo porque fuera una figura democrática importante. A diferencia de Pericles, parece ser que obtuvo su fortuna mediante algún tipo de actividad comercial que tenía que ver con las ovejas, y no por herencia de propiedades de sus antepasados. En otras palabras, Lisicles pertenecía a la hornada de «nuevos políticos» que fue despreciada, no sólo en el amplio y quizás no del todo serio humor de los satíricos, sino también en los escritos desesperantemente sobrios del historiador Tucídides.

Los antecedentes de hombres como Lisicles reflejan de un modo preciso la transformación que experimentó Atenas durante el medio siglo siguiente a las guerras persas, que la transformó en el principal centro comercial del Egeo y, por lo tanto, de todo el Mediterráneo oriental. Según parece, Aspasia siguió siendo una mujer progresista hasta el final.

Capítulo 7

SÓCRATES DE ATENAS

El problema que plantea la reconstrucción de la vida de Sócrates se ha comparado con el de reconstruir la vida de Cristo. Ninguno de los dos escribió una sola palabra sobre sus enseñanzas, que se han conservado, no siempre de una forma consistente, en los escritos de sus discípulos. Según algunos, el paralelismo va más allá. Desde un punto de vista que ha tenido gran influencia, se dice que Sócrates fue un mártir al que mataron por sus creencias. De una forma menos controvertida, se dice lo mismo sobre Cristo. Tanto si este paralelismo resulta de alguna ayuda, o al menos sugestivo, como si no, Sócrates es ciertamente el filósofo más famoso de toda la Antigüedad y, además, uno de sus más famosos personajes. Todo esto hace que sea aún más frustrante para nosotros los historiadores el disponer de tan pocos datos sólidamente fiables con los que trabajar. Sin embargo, lo poco que hay vale su peso en oro, porque procede de fuentes verdaderamente fascinantes —Aristófanes y Jenofonte, así como también Platón— y porque la vida de Sócrates coincide con una de las épocas doradas más importantes de la historia cultural e intelectual del hombre y el modo en que la vivió refleja brillantemente todo lo relativo a esa época.

Los orígenes sociales de Sócrates eran relativamente humildes. Su padre fue un cantero, aunque probablemente tuviera una situación económica buena, ya que poseía un taller y empleaba esclavos como ayudantes. Su madre fue durante algún tiempo comadrona, lo cual dio pie para una de las metáforas favoritas de Sócrates sobre su propia actividad



FIGURA 27. *Muerte de Sócrates*, Charles Alfonse Dufresnoy. Durante el tiempo que pasó en prisión, Sócrates entablaba diariamente conversaciones filosóficas con sus seguidores, y en el *Fedón* Platón lo representa el día de su muerte discutiendo la posibilidad de la inmortalidad del alma y bebiendo la cicuta que lo mataría, sin preocuparse lo más mínimo por su fatal destino, una idea expresada también en este retrato del gran filósofo realizado por Charles Dufresnoy (Galería Palatina, Palazzo Pitti, Florencia).

intelectual, la de hacer que nacieran los pensamientos en embrión de aquellos con los que conversaba. En cuanto a la profesión que pudo tener el propio Sócrates, la respuesta es sencillamente que no tenía una profesión propiamente dicha. En todo caso no la tenía cuando se dedicaba a tiempo completo a la tarea que él mismo se había impuesto: la de ser el tábano de Atenas que picaba al indolente pueblo ateniense para que fuera más consciente y más crítico consigo mismo. La primera vez que se supo de él, estaba ya cerca de cumplir los cuarenta años (había nacido en el año 469) y luchaba por su ciudad natal en el norte de Grecia en los primeros momentos de la guerra del Peloponeso contra Esparta, que había estallado en el año 431.

Por entonces estaba casado con Jantipa, con la que la tradición hagiográfica favorable a Sócrates no ha sido demasiado amable. Posteriormente, durante la guerra del Peloponeso, es posible que tomara una segunda esposa o, en todo caso, una concubina. La ciudad solía hacer la vista gorda ante tales aventuras extramatrimoniales, porque era necesario compensar las crecientes pérdidas de ciudadanos caídos en batalla. Los cotilleos malintencionados decían que el mal genio de Jantipa era responsable de que Sócrates hubiera buscado una nueva relación. Vuelve a aparecer en público en el año 423, cuando su nombre figura como protagonista de una comedia de Aristófanes, *Las nubes*, de la cual se conserva una versión. El retrato que Aristófanes hizo de Sócrates era muy poco halagador y muy discutible. Sin embargo, es al mismo tiempo un testimonio de que Sócrates, cuando tenía entre cuarenta y cincuenta años de edad, era un personaje famoso en las calles de Atenas. De hecho, era un intelectual completamente urbano.

Seguramente no era de esperar que Sócrates estuviera en el servicio militar activo pasada la edad de cincuenta años, aunque parece ser que se mantuvo excepcionalmente fuerte y en forma hasta su prematura muerte a la edad de setenta años en 399. Es por su capacidad política, más que por la capacidad militar o intelectual, por lo que Sócrates destaca a continuación en un papel central en el año 406, durante el llamado juicio de los generales, después de la batalla de Arginusa. Sócrates era entonces miembro del anualmente designado Consejo de los Quinientos, elegido por sorteo para representar a su *demos* y a su tribu. De hecho, parece ser que el día del juicio estaba, por azares del sorteo, actuando como presidente de la sesión de la Asamblea en la que los generales de Arginusa fueron acusados de negligencia en el cumplimiento de su deber. En realidad, los atenienses habían ganado la batalla naval contra los

espartanos, pero había sido una victoria pírrica y los generales fueron culpados, probablemente sin razón, del número de bajas de ciudadanos atenienses, que había sido extraordinariamente alto.

Tanto si era presidente como si no, Sócrates ciertamente se negó a aceptar la propuesta planteada ante el Consejo en la que se decía que los seis generales presentes debían ser juzgados inmediatamente por la Asamblea colectivamente, en bloque, y no de uno en uno. Su negativa se basaba en la legalidad y como tal era ciertamente correcta. Pero había otro asunto en juego allí, por encima de la cuestión de la legalidad del procedimiento, y por encima también de la cuestión de la culpabilidad de los generales.

Este juicio era parte de una lucha a muerte que se estaba desarrollando entre demócratas convencidos y opositores oligárquicos intransigentes igualmente convencidos. En el año 411 esta pelea había surgido en el marco de una lucha abierta entre facciones y se había producido un golpe oligárquico contrarrevolucionario dirigido por cuatrocientos oligarcas extremistas. Uno de estos cuatrocientos, Terámenes, era el principal activista que actuaba detrás del juicio de los generales en el año 406, presumiblemente porque calculaba que la condena de éstos debilitaría seriamente el gobierno democrático. Paradójicamente, Terámenes era capaz de persuadir a la masa de atenienses de que aceptara su táctica antidemocrática y, a pesar de Sócrates, condenaron a muerte ilegalmente a los generales, a todos en bloque, entre ellos a Pericles, el hijo que había tenido Pericles con Aspasia (como vimos en el capítulo anterior).

Dieciocho meses más tarde, en la primavera del 404, Atenas se vio finalmente obligada a capitular ante los superiores recursos navales y financieros de Esparta. La hambruna había hecho que los atenienses se murieran en las calles como resultado del bloqueo espartano dirigido con una eficiencia brutal por Lisandro. Por todo esto, Atenas se vio obligada a rendirse incondicionalmente y a aceptar las imposiciones de Esparta. Una corriente de opinión espartana deseaba ver eliminada para siempre la amenaza ateniense mediante la destrucción total de la ciudad, y éste era un punto de vista aceptado por al menos dos aliados influyentes, Corinto y Tebas. Pero la voluntad mayoritaria, que prefería una Atenas sumisa a una Atenas arrasada, prevaleció, en parte precisamente por el temor de Esparta a estos dos aliados, con lo cual se permitió a Atenas que se sometiera a una reducida oligarquía, o *junta*, de sólo treinta hombres, asistida por un consejo de diez para controlar el crucial puerto del Pireo.

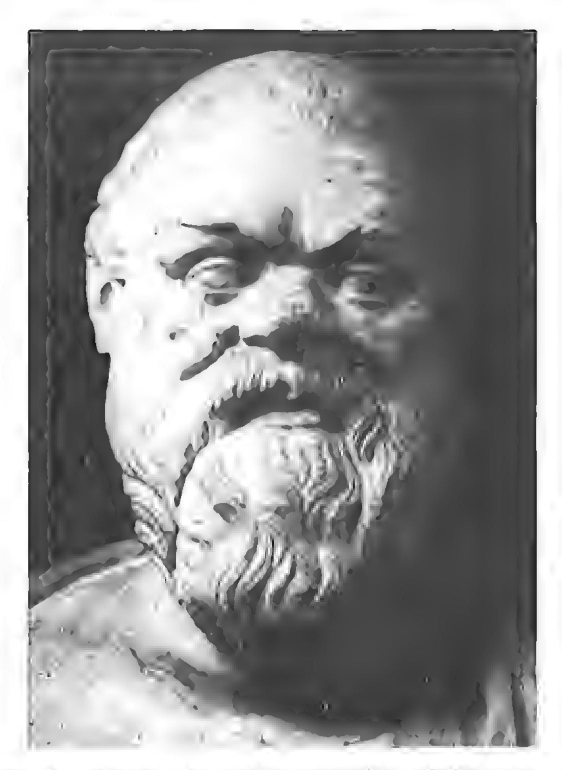


FIGURA 28. Sócrates. Sócrates es famoso también por lo feo que era, con una cara que recordaba a la de los sátiros, medio humanos y medio animales, que en la mitología griega eran los lascivos ayudantes y ebrios compañeros del dios del vino, Dioniso. Pero, en un diálogo escrito por su no tan famoso discípulo Jenofonte, se dice que Sócrates había comentado en broma que sus ojos saltones, aunque fuesen desagradables desde un punto de vista estético, eran funcionalmente superiores a los ojos normales, ya que le permitían ver tanto lateralmente como de frente.

Esta *junta*, respaldada por una guarnición espartana, se comportó de un modo tan duro que se ganó el nombre de los Treinta Tiranos. Afortunadamente esto duró tan sólo un año, más o menos, hasta que Esparta vio que estaba siendo contraproducente y consintió el restablecimiento de la democracia bajo una estricta supervisión militar espartana.

La actitud de Sócrates con respecto a la *junta* es un tema fascinante, aunque éste queda ensombrecido por el hecho de que mucho después contribuyera tan decisivamente a su juicio, ejecución y subsiguientes recriminaciones. Por otra parte, Sócrates no abandonó Atenas para unirse a la resistencia democrática o sencillamente para evitar a la *junta*. De hecho, dado que se quedó, es casi seguro que fue enrolado para formar parte de los sólo tres mil ciudadanos a los que se concedieron los privilegios del nuevo sistema oligárquico. (Había habido al menos veinte mil ciudadanos con plenos derechos bajo la democracia en el año 404 y quizás unos cincuenta mil en las décadas de 430 y 420.) Por otra parte, cuando, más tarde, la *junta* intentó implicarlo más en su política requiriéndole que arrestara e informara sobre un importante residente extranjero, se negó rotundamente. De nuevo era la legalidad el tema espinoso, pero esta vez se trataba de una legalidad oligárquica, no democrática, y además de una legalidad que él estaba encargado de hacer respetar. Muchos de sus defensores, tanto en su época, como posteriormente, han intentado de forma poco natural justificar que fue al menos un buen ciudadano ateniense, y posiblemente también un buen demócrata, pero su tarea ha resultado dificultosa: máximas tales como «La mayoría siempre se equivoca», que se asignan con fiabilidad al haber (o al debe) de Sócrates, no expresan los sentimientos de ningún demócrata, ni antiguo, ni moderno.

El hecho de que Sócrates haya necesitado defensores se debe a dos ataques dirigidos contra él y remotamente relacionados entre sí: el primero fue el de Aristófanes en *Las nubes*; el segundo se llevó a cabo oficialmente ante un tribunal con tres acusadores en el año 399. En la *Apología* escrita por Platón a favor de Sócrates, se hace que éste se refiera al ataque que recibió en *Las nubes* y afirme, de una manera poco plausible, que el perjuicio originado todavía persistía veinticuatro años más tarde.

Aristófanes era un escritor de comedia satírica intensamente politizado y encontró el medio de expresión perfecto para su humor en los festivales dramáticos patrocinados por el estado que se celebraban anualmente en honor de Dioniso. Examinemos lo que produjo durante la

primera fase de la guerra del Peloponeso. La primera de sus obras completas que ha sobrevivido, *Los acarnienses* del año 425, fue una especie de obra pacífica; *Los caballeros* del año 424 y *Las avispas* del 422 son ambas unos ataques salvajes contra la manipulación, por parte de gobernantes sin escrúpulos, especialmente Cleón, de unas masas que tienen los ojos vendados; y *La paz*, del año 421, como su nombre indica bastante explícitamente, es una obra pacífica.

Entre *Los caballeros* y *Las avispas* escribió *Las nubes*, en la que retomó el tema de su obra más temprana, *Los convidados*, del año 427, escrita cuando posiblemente aún no había cumplido los veinte años. El tema de la obra era la educación, o más exactamente la amenaza que suponía para los viejos y buenos valores morales la cada vez mayor aceptación de un tipo nuevo de educación que no daba prioridad al conocimiento y la sabiduría, sino al simple éxito mundano, especialmente al éxito en el mundo de la política democrática donde la capacidad de persuadir a la audiencia masiva del vulgo ateniense era lo más importante, sin tener en cuenta la verdad inherente al caso que planteara el orador.

Como símbolo de esa nueva educación, Aristófanes eligió a Sócrates, por unos motivos algunos justificados y otros no tanto, y le representó como director de una fábrica de pensadores, una especie de institución dedicada a enseñar argucias retóricas de alto nivel. En efecto, Aristófanes sugería de esta manera que Sócrates era un sofista, la denominación genérica de este nuevo tipo de intelectuales al uso o charlatanes peligrosos, según se quiera.

Ahora bien, Platón (nacido en el año 427), el más famoso alumno o discípulo de Sócrates, siempre se esforzó por distanciar y diferenciar a su maestro de los sofistas, a los que despreciaba y execraba al máximo (una excepción parcial fue Protágoras), por dos razones principales: la primera y esencial era que Sócrates, a diferencia de los sofistas, era un verdadero sabio, un auténtico filósofo, cuya intención era conseguir que las almas de las personas fueran moralmente mejores; la segunda era la razón técnica, según la cual Sócrates, a diferencia de los sofistas, no era un maestro profesional, es decir, se negaba a aceptar dinero como pago por su enseñanza.

La primera de estas dos razones es, por supuesto, la más convincente. Aceptar dinero o no aceptarlo era una distinción técnica, y Platón, aristocrático y esnob, sentía un desprecio muy arraigado por cualquier modo de ganar dinero. Pero, ¿fue Sócrates en realidad tan categóricamente distinto de los sofistas? ¿Es verdad que no eran en absoluto filó-



FIGURA 29. Alcibíades. Alcibíades había crecido en casa de Pericles y Aspasia, ya que su padre había resultado muerto en batalla cuando él tenía tan sólo unos pocos años de edad. Sin embargo, se convirtió en el típico rebelde sin causa, excepto la de la promoción personal. Ilimitadamente vanidoso, estuvo dispuesto incluso a convertirse en un traidor a Atenas cuando sintió que el respeto que le demostraba su ciudad natal no era suficiente. A pesar de haber sido discípulo de Sócrates, parece ser que estuvo más interesado en intentar (infructuosamente) seducir a su maestro que en aprender de él unas cuantas lecciones útiles de moralidad.

sofos en el sentido en que Platón entendía el término? Dicho de otra manera, ¿es que Sócrates no tenía algún tipo de agenda política, ni interés alguno en influir en el tipo de argumentos que las masas escuchaban o en las decisiones que llegaban a tomar?

El que Sócrates fuera o no un sofista no era importante para Aristófanes. Necesitaba a alguien que fuera reconocible al momento y fácilmente caricaturizable para que desempeñara el papel de jefe de la fábrica de pensadores, y la elección más obvia era el nada atractivo Sócrates, que recorría las calles de Atenas vestido como un mendigo y, sin embargo, conversaba en lujosas casas privadas con la elite social de Atenas y con distinguidos forasteros (como Gorgias de Leontini, en Sicilia).

Sin embargo, veinticuatro años más tarde nadie recordaría con precisión qué enseñanzas había atribuido Aristófanes jocosamente —y sin exactitud alguna— a Sócrates. Lo que recordarían, o les habrían dicho, es que entre los discípulos de Sócrates figuraban los ricos aristócratas Alcibíades y Critias: Alcibíades, que formalmente se convirtió en un traidor a Atenas en el año 414 (aunque logró una rehabilitación parcial, no cumplió sus compromisos con Atenas y fue asesinado ignominiosamente en el exilio en el año 404), y Critias, que presidió la *junta* de los Treinta Tiranos durante los años 404-403. La democracia se había restaurado en Atenas en el año 403, como ya hemos visto, pero el período precedente de hambruna, oligarquía brutal y guerra civil dejó una profunda cicatriz en el alma colectiva de los atenienses y las recriminaciones continuaron produciéndose al menos hasta pasada una generación. Cuando Sócrates fue sometido a un proceso en el año 399, este proceso era uno más entre la media docena aproximada de juicios políticos importantes que se llevaron a cabo en aquella época, y que representaban en realidad el intenso deseo de curar antiguas heridas y también de hacer borrón y cuenta nueva con respecto a la humillación por la derrota sufrida en la guerra del Peloponeso y a la mancha del aniquilador derramamiento de sangre. La acusación presentada contra él era doble: en primer lugar, que había cometido un delito de impiedad por no reconocer debidamente a los dioses que la ciudad reconocía y veneraba; y, en segundo lugar, que había corrompido a los jóvenes con sus enseñanzas.

Se han desperdiciado cubos de tinta intentando decidir si Sócrates era culpable del cargo de ser un impío. Incluso se ha llegado a sugerir que, dado que su culpabilidad con respecto a este cargo no era en absoluto manifiesta, la acusación auténtica contra él era la segunda y ésta era una acusación política: en realidad se le acusaba de haber sido el maes-

tro de Alcibíades y Critias. Pero esto sería subestimar el peso de la acusación de ser impío y malinterpretar el carácter político de la religión griega. La mayor parte del vulgo ateniense era intensamente religioso de un modo que podríamos llamar supersticioso. Su ciudad era una ciudad de dioses, tanto como lo era de hombres, y pensaban que su prosperidad dependía de que establecieran y mantuvieran unas relaciones correctas con los dioses adecuados, sobre todo con Atenea, la patrona de la ciudad. Un fracaso como el de la guerra del Peloponeso, junto con desastres tales como la Gran Plaga de los años 430-426 (con su reaparición en el 410) se interpretaba demasiado fácilmente como una muestra de la ira de los dioses. Y ¿había algo que resultara más fácil de considerar como la causa que había provocado esa ira que los signos detectados de impiedad contra los dioses?

Por lo que se podía ver, Sócrates, en lo relativo a todas las apariencias exteriores, era convencionalmente piadoso, en el sentido de que practicaba todos los rituales acostumbrados y exigidos. En todo caso, éste fue el argumento esencial de la *Apología* escrita a favor de Sócrates por otro de sus discípulos, Jenofonte, un pensador que en conjunto resultaba menos sutil que Platón. Sin embargo, por lo que ya se apuntaba en *Las nubes* de Aristófanes, y la *Apología* de Platón no negó, la idea que Sócrates tenía sobre la naturaleza de los dioses distaba mucho de ser convencional, y no tenía nada que ver con el punto de vista cotidiano del ciudadano de a pie ateniense, es decir, la clase de hombre que formaba la mayoría de los 501 jurados del proceso. Para Sócrates, un dios, si era un auténtico dios, no podía hacer sino el bien, lo que suponía descartar una buena parte de la mitología griega, o sea de la literatura popular de cualquier hombre o mujer griegos.

Por lo tanto, la acusación religiosa, que era la que se colocaba en primer lugar y la que más ampliamente se desarrollaba en el pliego de cargos, debió de tomarse absolutamente en serio. Según sus propios puntos de vista, el jurado tuvo razón al condenar a Sócrates como un peligroso impío. La acusación política, que se refería a la corrupción pedagógica, se añadió para convencer a cualquier indeciso. Allí, ante ellos, en el banquillo, estaba el maestro de los traidores antidemocráticos, que por lo tanto era un traidor antidemocrático, una deducción que se podía hacer de una forma muy sencilla, dado que sus puntos de vista sobre la insensatez de la mayoría y sus antecedentes políticos negativos, tales como su cuestionable comportamiento ante los Treinta Tiranos, llamaron la atención de los miembros del jurado. Una clara mayoría le encontró culpable



FIGURA 30. *Muerte de Sócrates*, Charles Alfonse Dufresnoy. Sócrates murió como un filósofo, según coinciden en decir todas las fuentes, entre las cuales la más famosa es el *Fedón* de Platón. Sin embargo, contrariamente a la impresión dada por Platón, de la que se hace eco aquí Dufresnoy (1611-1668), la muerte por ingestión de cicuta es atrozmente dolorosa. No obstante, era preferible al otro modo de ejecución impuesto por los atenienses a los criminales comunes o a los esclavos: una especie de crucifixión. Sócrates, en cierto modo, se mató él mismo y sin derramamiento de sangre (Galería Pálatina, Palazzo Pitti, Florencia).

de las acusaciones. Una mayoría aún mayor votó por la sentencia de muerte y, unas pocas semanas más tarde, del modo más digno imaginable (si hemos de creer los brillantes diálogos de Platón *Crito* y *Fedón*), Sócrates puso fin a su vida administrándose a sí mismo una dosis de cicuta.

¿Qué se sabe de su filosofía en contraste con su política? Aquí se plantea una seria dificultad, puesto que no disponemos de sus propias palabras, sino principalmente de las de Platón y Jenofonte, que a menudo son interna y mutuamente contradictorias. Sin embargo, una frase magnífica que se puede leer en la *Apología* de Platón parece acercarse al auténtico sonido de las palabras de Sócrates: «No vale la pena vivir una vida que no se analiza». Según parece, Sócrates desplazó el centro de la investigación intelectual, apartándolo de la filosofía natural (investigación protocientífica en el mundo natural y en el cosmos) y de la filosofía política (toma de decisiones colectiva y pública) y llevándolo hacia la cuestión fundamental de la filosofía moral: ¿cómo tendría yo que vivir mi vida? Su centro de atención, ardientemente intenso, fue la naturaleza del alma del individuo (generalmente una persona del sexo masculino).

Para garantizar y promover la salud del alma —al menos Platón era aficionado a las analogías médicas—, Sócrates buscaba primero conocer qué era el alma y cómo funcionaba. Si la representación que hace Platón del método de Sócrates es exacta, éste no se conformaba con unas definiciones cualesquiera de las que existían en el lenguaje vulgar para definir términos tan fundamentales como justicia y valentía, sino que, mediante un proceso de preguntas y respuestas, *elencos* en griego, intentaba remontarse a principios primordiales por medio de la deconstrucción verbal, antes de tan siquiera pensar en intentar dar una información positiva sobre cómo ser justo o valiente. A menudo, el sencillo procedimiento de preguntas cruzadas contribuía a un resultado de *aporia* (literalmente, 'imposibilidad de avanzar'). Pero esto, según lo que seguramente fue el punto de vista de Sócrates, era preferible a afirmar con falsedad la posesión de ideas y conocimientos. Cuando le dijeron que el oráculo de Delfos había respondido a un interrogador que él, Sócrates, era el hombre más sabio de la Tierra, según se dice afirmó: «Ah, sí, pero eso es sólo porque sé que no sé nada (con toda seguridad)».

Por supuesto, esto era una exageración: ¿cómo podía si no «saber» eso? Volvemos a recordar otra famosa afirmación del oráculo de Delfos:

«Nada es bueno en exceso». Sin embargo, una afirmación como ésta se puede interpretar plausiblemente como algo que marca el inicio de la sabiduría. Además, ese inicio, como dijo otro sabio en una ocasión, es la mitad del todo. La propia vida de Sócrates quedó, en cierto modo, tristemente incompleta, como la de Jesús. Sin embargo, a pesar de eso, es altamente probable que su impacto en el pensamiento y el comportamiento de generaciones posteriores haya sido enormemente importante.



Capítulo VIII

CINISCA DE ESPARTA

Cinisca es un nombre que suena como un apodo de la infancia, porque significa cachorro (hembra). Pero casi seguro que no era nada de eso, ya que sabemos de varones adultos cuyo nombre era el equivalente masculino Cinisco. Nuestra Cinisca era en su vida adulta, en todo caso, cualquier cosa menos algo parecido a un cachorro. Nacida en Esparta, probablemente en torno al año 440 a.C., llegó a ser la primera mujer que consiguió una victoria en los Juegos Olímpicos, hazaña que repitió en los Juegos inmediatamente posteriores. Sin embargo, no tenía que competir en persona, como ya veremos.

En la fecha probable del nacimiento de Cinisca, Esparta era una de las dos principales potencias de la Grecia continental, y en realidad de todo el mundo griego. La otra potencia era el imperio naval y democrático de Atenas, con la que las relaciones de Esparta desde su acuerdo en las guerras persas se habían vuelto tensas hasta el punto de llegar a un conflicto militar total durante la primera guerra del Peloponeso (460-445 a.C.). Se estableció entre ellas una especie de paz, técnicamente una tregua, en el año 445, pero esta tregua había supuesto el reconocimiento del imperio ateniense por parte de Esparta y esto irritaba a un sector influyente de los espartanos que no hacían más que buscar un pretexto para una nueva confrontación con sus enemigos.

Pensaron que la ocasión se presentaba al producirse en el año 441 la rebelión de Samos, una ciudad-isla estratégicamente crucial situada frente a la costa de la actual Turquía, cuyo control era vital para la continui-



FIGURA 31. En un país seco como era Grecia, carente de prados y pastizales apropiados en la mayor parte de su territorio, la cría y el mantenimiento de caballos era un privilegio de los ricos. Por consiguiente, las carreras de carros constituían en Grecia un auténtico lujo, aparte de un modo agradable de prepararse para luchar con carros en el campo de batalla (como hicieron los asirios, por ejemplo, cosechando así tantos triunfos). El acontecimiento más importante del calendario deportivo griego era la carrera de cuadrigas que se celebraba en Olimpia cada cuatro años. Ésta fue la carrera en la que Cinisca fue la primera mujer triunfadora, aunque venció por delegación, es decir, como propietaria y no como conductora (Museo del Louvre, París).

dad del dominio de Atenas dentro de la alianza naval en el Egeo. El asedio de Samos, dirigido por Pericles, se prolongó durante muchos meses y tuvo unos costes muy elevados, tanto políticos como financieros. Las principales fuerzas de la oposición a Atenas dentro de Samos habían pedido ayuda al principal rival no griego de Atenas, que era Persia (y que entonces se encontraba técnicamente en paz con Atenas); es muy probable que hicieran también un llamamiento a Esparta, que asimismo se encontraba entonces en una situación de teórica paz con Atenas. El virrey local de Persia envió alguna ayuda. Por su parte, los espartanos, según parece, convocaron un congreso de sus aliados, en el que se debatió la posibilidad de una intervención. No era la primera vez que se encontraban con que su punto de vista intervencionista se enfrentaba a la oposición de los corintios, que argumentaban que sería un error interferir en los asuntos internos de otra alianza si dicha alianza no había interferido directamente en su propia esfera.

Prevaleció el punto de vista de los corintios, pero, pasados diez años, las tornas habían cambiado. Al final de la década de 430, los corintios urgían a los espartanos a que declararan la guerra a Atenas y a su imperio, basándose en que Atenas había incumplido las condiciones de la tregua del año 445. Los espartanos, en todo caso los espartanos de a pie, aparentemente necesitaban poco para convencerse. En parte por su creencia de que derrotarían a los atenienses fácil y rápidamente, votaron en el año 432 por una guerra total. Más bien lo gritaron, porque ese era el modo en que normalmente se realizaba la votación en la asamblea espartana. Sin embargo, al contrario de lo que esperaban la mayoría de los espartanos, la guerra que empezó en el año 431 con una invasión espartana del territorio de Atenas no terminó pronto, ya que la victoria no llegó hasta unos veintisiete años más tarde, y además de una manera en absoluto fácil o previsible.

Éste era el escenario internacional en el que Cinisca nació, creció y alcanzó la mitad de su vida. Pero Cinisca no era una joven espartana corriente. Era una princesa real. Además, si se ha de creer el extraordinario informe de Tucídides sobre lo acontecido en la asamblea de Esparta durante el año 432, hubo al menos una voz poderosa que se alzó en contra de la idea de ir a la guerra contra Atenas: probablemente la voz del padre de Cinisca, el rey Arquidamo II. A pesar de esto, según el sistema de gobierno espartano, recayó en él, por ser el mayor de los dos reyes, la dirección de las fuerzas expedicionarias que fueron a luchar contra Atenas, cometido que asumió hasta su muerte en el año 427. Le sucedió el

mayor de sus hijos, Agis II, nacido de la primera esposa de Arquidamo (que era también la tía de Arquidamo). Pero Cinisca fue probablemente hija del segundo matrimonio de su padre y, por lo tanto, la hermana carnal del hombre que sucedió a Agis hacia el año 400: Agesilao II.

En Esparta las relaciones matrimoniales entre la realeza eran complejas, lo cual no era sorprendente, ya que, como en todos los regímenes dinásticos, llevaban implícitas consideraciones económicas y sobre todo políticas. Sin embargo, según los criterios espartanos no eran excepcionalmente complejas, puesto que las reglas por las que se gobernaban todos los matrimonios en Esparta eran, según los criterios griegos generales sencillamente extraordinarias, cuando no increíbles. Las muchachas espartanas se casaban bastante más tarde que sus hermanas de otros lugares, poco antes de los veinte años, en vez de hacerlo tan pronto como fuera factible inmediatamente después de la pubertad. Se supone que esto era así por razones eugénicas, para hacerlas capaces de resistir mejor los dolores del parto. Pero también producía el efecto de acortar la distancia física y emocional entre ellas y sus esposos, que habitualmente (como en otros lugares de Grecia) tenían aproximadamente entre veinticinco y treinta años.

Esta igualdad relativa entre los sexos en el matrimonio se preparaba y reforzaba dando a las jóvenes espartanas algo así como un equivalente a la parte física de la educación que el estado daba a los chicos espartanos. Algunas figurillas de bronce finamente realizadas en Esparta, que muestran chicas adolescentes o mujeres jóvenes en posturas atléticas y literalmente gimnásticas (es decir, desnudas), constituyen una excelente ilustración de este fenómeno social único en Grecia. Incluso hay pruebas de que existía una contrapartida femenina al sistema de relaciones de pareja masculinas pederásticas que era un componente obligatorio del programa educativo cuando un muchacho pasaba de los doce años. Por ejemplo, hacia la época en que comenzó la guerra del Peloponeso, el hermano de Cinisca, Agesilao, se convirtió en el amante joven de Lisandro, el hombre que condujo a los espartanos a la victoria final sobre Atenas en el año 404.

Sin embargo, el matrimonio no impedía las relaciones homosexuales extramaritales oficialmente establecidas para ambos cónyuges. Esto también chocaba a la mayoría de los otros griegos, que calificaban a las jóvenes espartanas de «musleras» porque vestían unas minitúnicas muy reveladoras y consideraban a todas las mujeres espartanas como poco más que unas frescas. No obstante, los defensores de Esparta, como Jenofon-

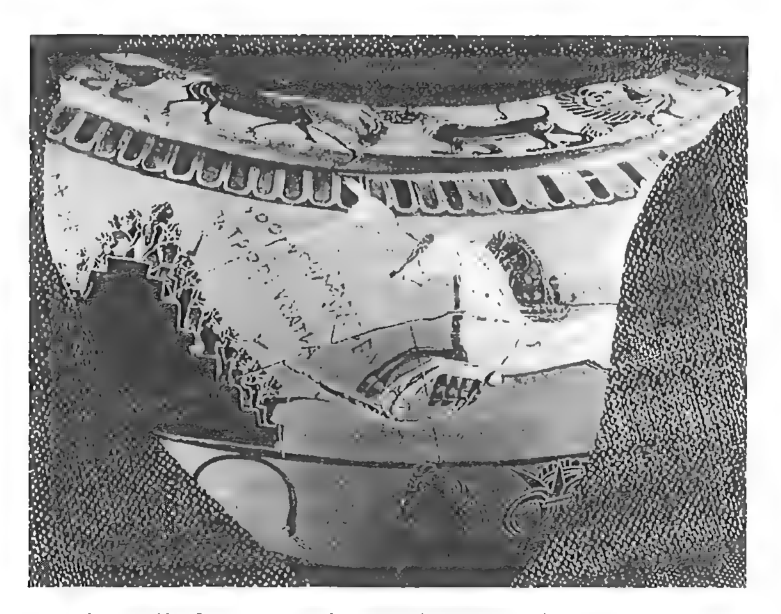


Figura 32. Las representaciones plásticas antiguas de escenas de las obras de Homero son más escasas de lo que podríamos pensar, aunque ésta, gracias a sus inscripciones, es todo lo clara que sería de esperar. El pintor ateniense que la realizó optó por representar una escena de la *Ilíada*, libro 23: los funerales que celebró Aquiles en honor de su camarada muerto, Patroclo.

te (que vivió una temporada en Esparta cuando estuvo exiliado de Atenas y, por sugerencia de su patrocinador Agesilao, hizo que sus dos hijos recibieran la educación espartana), buscaban razones sociológicas para justificar lo que los antropólogos han llamado el sistema de matrimonio plural de Esparta. Una razón poderosa bien pudo ser eugénica en el sentido de una preocupación por mantener el número de nacimientos legítimos en Esparta, especialmente los nacimientos de varones. Esta preocupación está comprobada en distintos contextos y se puede explicar mediante la necesidad de los espartanos de una vigilancia constante, no sólo contra los enemigos exteriores, sino contra «el enemigo de dentro»: la población de supuestos siervos griegos, los ilotas, que eran varias veces más numerosos que ellos. Algunos de los ilotas estaban perfectamente conformes con su suerte; por ejemplo, aquellos que trabajaban como criados domésticos de Cinisca y, sin duda, eran sus confidentes, que hacían la comida y se encargaban de la preparación de las ropas, actividades que en otras ciudades griegas habrían realizado las viudas y las hijas de los ciudadanos.

Pero también existían grupos significativos de ilotas, especialmente los de la región de Mesenia, al oeste de la cadena montañosa del Taigeto, que reclamaban su independencia nacional con respecto a Esparta, y de hecho se habían alzado en rebelión más de una vez, tratando de conseguir esa independencia. Esta constante amenaza era una razón para la prudente negativa de hombres como el rey Arquidamo a involucrar a Esparta en aventuras impredecibles en el extranjero. La amenaza de los ilotas también influía en parte significativamente en la existencia y naturaleza del sistema educativo espartano y en el hecho de que la vida en comunidad en Esparta se pareciera a la vida de un soldado en el cuartel más que a la vida del civil normal que vivía en otras ciudades griegas.

No obstante, la vida de un ciudadano espartano no consistía sólo en luchar o simular luchas. La religión tenía una gran importancia para los espartanos, y la danza en hilera era un modo práctico de honrar a los dioses y, al mismo tiempo, de intensificar el ritmo comunitario y la cohesión que necesitaban los hoplitas para luchar en formación de falange. En cuanto a las jóvenes, no sólo danzaban en Esparta, sino también en varias otras ciudades del entorno. En el festival de los jacintos, por ejemplo, que se celebraba en honor de Apolo en Amicle, unos pocos kilómetros al sur de Esparta, las muchachas eran llevadas en carruajes, y un pasaje de la biografía de Agesilao, escrita por Jenofonte, explica que incluso la hija del rey viajaba en el ordinario carruaje público, como cual-

quier otra muchacha. Probablemente, Cinisca tampoco recibió de Arquidamo tratamiento especial alguno.

Otra forma de celebración religiosa que apelaba especialmente al espíritu competitivo y marcial de los espartanos era el atletismo. Esta palabra procede de la palabra griega que significa premios, y ya en los juegos para los funerales de Patroclo, que se describen de un modo tan impactante en la *Ilíada* de Homero, podemos ver lo profundamente que se había introducido en la cultura griega el amor por los deportes atléticos competitivos. Según cuenta la tradición, el primer festival atlético panhelénico fueron los Juegos Olímpicos, establecidos según la cronología tradicional en el año 776 a.C. Posiblemente habría que rebajar un poco esta fecha y, en todo caso, «juegos» es una palabra demasiado solemne para lo que fue durante mucho tiempo sencillamente una carrera pedestre, el equivalente a nuestros doscientos metros al *sprint*. Pero, a lo largo de los años, se le añadieron otros elementos y los competidores se dividieron en categorías según la edad de los hombres y la de los jóvenes, de tal manera que, en el año 472, cuando la gestión de los Juegos fue revisada por la ciudad de Elis, que era la que siempre los ponía en escena, el festival olímpico duró cinco días.

La dimensión religiosa de los Juegos no se olvidaba nunca. El acto religioso central era una procesión y un sacrificio al dios Zeus, que era su patrón, en el monte Olimpo. Sin embargo, las competiciones en sí mismas no se llevaban a cabo dentro de lo que podríamos llamar un espíritu religioso, y muchos griegos demostraban una determinación impía de ganar a costa de todo y por (casi) todos los medios. No era poco frecuente que se produjeran muertes en los deportes de lucha, y la atmósfera competitiva hacía que en conjunto los juegos tuvieran más de ejercicios paramilitares que de acto comunitario de culto religioso ritual. Una razón para esto era que el atletismo, como muchos otros aspectos fundamentales de la cultura griega, estaba radicalmente marcado por la división entre los sexos.

Los Juegos Olímpicos estaban estrictamente reservados a los hombres, hasta tal punto que a las mujeres (con la excepción, quizás, de alguna sacerdotisa oficial) ni siquiera les estaba permitido ver cómo competían los hombres. Una historia, posiblemente apócrifa, cuenta que una mujer de la isla de Rodas, cuyo padre era un campeón olímpico y cuyo hijo participaba en la competición, en su ansia por ver a su hijo se disfrazó de hombre, pero tropezó y cayó, con lo que se descubrió su auténtico sexo. Los juegos olímpicos eran un escenario adecuado para poner a

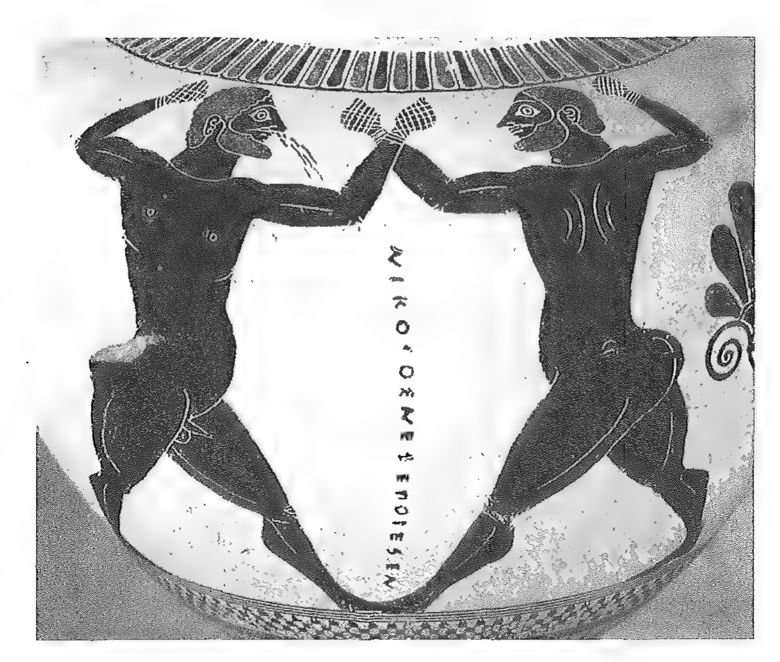


FIGURA 33. El boxeo no era nada nuevo en la Grecia clásica. Un fresco minoico (estilo cretense) de la primera mitad del segundo milenio antes de Cristo hallado en la isla de Santorini (antigua Thera) representa a dos púgiles iniciando la lucha. Este deporte gozaba allí de un enorme respeto e incluso tenía su patrono semidivino, Polideuces (Pólux en latín). Los boxeadores griegos no utilizaban guantes, sino que vendaban sus manos con tiras de cuero. Aquí, el artista ateniense del siglo VI (posiblemente el Nicostenes que «firma» en la parte central como artífice de la vasija) no ahorra al espectador ningún detalle sangriento.

prueba el concepto de masculinidad de los griegos, especialmente en el temido *pankration*, una combinación de judo y lucha total, y en las competiciones consistentes en algo así como boxeo a puño casi descubierto. Pero el acontecimiento más importante, en parte por ser el más antiguo, eran los doscientos metros al *sprint*, carrera conocida como el *stadion* (de donde viene nuestra palabra «estadio»). El hombre que la ganaba daba su nombre a la Olimpíada. Sin embargo, su premio, como los de todos los vencedores olímpicos, era solamente simbólico: una corona de hojas de olivo de la arboleda sagrada de Altis. Pero ésta era precisamente la cuestión: una victoria olímpica era ya en sí misma suficiente recompensa, ya que se pagaba en la moneda más valiosa de todas: la fama. Todos los ganadores olímpicos eran venerados, tanto en vida como después de su muerte, y aquí es donde Cinisca entra en escena, aunque pueda parecer sorprendente.

Además de las pruebas de carrera y de combate, que tenían lugar en el principal estadio de Olimpia o en sus alrededores, también había competiciones ecuestres, que se celebraban en un hipódromo aparte (en realidad, una carrera de caballos). Sólo en esta prueba, o más concretamente sólo en la carrera de cuadrigas, podían aparecer las mujeres, y únicamente como representantes, como propietarias de los carros y de los equipos, pero no como conductoras (los conductores eran siempre hombres o jóvenes: como testimonio más famoso figura el Auriga de Delfos, una figura en bronce erigida en conmemoración de una victoria ganada en los Juegos Píticos, la otra competición panhelénica que se celebraba cada cuatro años). Así fue como Cinisca presentó su equipo, en el año 396, y ganó. De nuevo participó en 392, y volvió a ganar.

Sabemos bastante sobre estas dos victorias de Cinisca porque captaron la atención y la imaginación de un viajero muy posterior llamado Pausanias, que pasó por allí hacia la mitad del siglo II d.C. Entonces era aún visible y legible la inscripción realizada en la base del monumento conmemorativo que se erigió en honor de Cinisca:

> Mis antepasados y hermanos fueron reyes de Esparta,
> Vencí con un equipo de caballos veloces,
> Y erigí este monumento: soy Cinisca.
> Afirmo ser la única mujer de toda Grecia
> Que ha ganado esta competición.

Cinisca parece no haber sido tímida ni retraída. O eso es lo que habríamos pensado si no hubiéramos dispuesto también de la biografía de su hermano Agesilao que escribió Jenofonte, sin duda, con el conocimiento y la aprobación incondicional de aquél, como una obra de propaganda que se habría de publicar inmediatamente después de su muerte en el año 359. Por esta obra sabemos que fue idea de él, y no de ella, que criara caballos de carreras para carros y compitiera con ellos en Olimpia, con el fin de demostrar que tales victorias se ganan sólo mediante la riqueza, a diferencia de las victorias logradas en otros acontecimientos y esferas (sobre todo en la batalla), en los que las virtudes del varón eran lo que contaba de una forma decisiva. ¿Quién desearía un premio que puede ganar una mujer, sobre todo si ésta puede derrotarte?

En este intento de disminuir los logros pioneros de su hermana y su insigne gloria panhelénica, Agesilao jugaba astutamente con aquella tendencia sempiterna del pensamiento griego a burlarse de los logros meramente atléticos (más allá de las capacidades de todos salvo unos pocos) y a alabar las habilidades y virtudes que estaban más amplia y colectivamente difundidas. Sin embargo, muchos hombres griegos, incluidos los espartanos, no se enfrentaron cara a cara con Agesilao, y los espartanos fueron (durante períodos de tiempo muy largos) el grupo nacional más exitoso de criadores de caballos de carreras en Olimpia y en otros lugares. Después de la muerte de Cinisca, fuera cuando fuera, se le concedió un sepulcro de heroína en Esparta y la veneración religiosa que ello comportaba. Muchos hombres griegos habrían dado un ojo de la cara por conseguir esto.

Capítulo IX

EPAMINONDAS DE TEBAS

Epaminondas fue, según la opinión de un juez de prestigio (sir Walter Raleigh), el más grande de todos los griegos de la Antigüedad; esta opinión adquiere más peso si se tiene en cuenta el punto de vista de Raleigh, según el cual «leemos la historia para que nuestro entendimiento se informe mediante los ejemplos que encuentra en ella» (*History of the World*, libro 4, cap. 2.3). No solemos pensar actualmente que el propósito de la historia, o en todo caso su propósito principal, sea, por ejemplo, enseñar filosofía, pero si hemos de buscar un ejemplo, al igual que Raleigh yo también optaría por Epaminondas. La combinación de hombre de acción y pensador que se da en este personaje habría sido excepcional en cualquier época. Era especialmente excepcional en su época, en la que los ámbitos de la acción y el pensamiento se estaban alejando uno del otro rápidamente.

No conocemos la fecha de nacimiento exacta de Epaminondas, pero dado que la primera vez que se tiene noticia de él es a mediados de la década de 380, nos curaríamos en salud no situándola antes de 415, o alrededor de esa fecha. Por lo tanto era probablemente demasiado joven durante la guerra del Peloponeso para haberla vivido personalmente como guerrero, pero tendría la edad precisa para asimilar provechosamente las lecciones de la experiencia de la generación de su padre. La guerra del Peloponeso pudo ser una mala experiencia para Grecia y para el conjunto de los griegos; ése fue uno de los más importantes y claros mensajes de la historia de Tucídides, de la que subsistió un eco durante todo el



FIGURA 34. Monumento a una Nereida. Hacia el año 400 a.C., una dinastía no griega de Xantos, en Licia (actualmente el sudoeste de Turquía) encargó una tumba conocida como el Monumento de la Nereida (por la representación en él de estas divinas ninfas del mar). Obviamente, esta dinastía estaba en estrecho contacto con la cultura y la sociedad griegas, ya que las escenas representadas en la tumba son puramente griegas. Aquí vemos a un hoplita al estilo griego marchando decididamente hacia la derecha. Sostiene con su brazo izquierdo un gran escudo redondo, que en la realidad estaba hecho principalmente de madera, y aguanta el peso pasando su brazo a través de una banda y agarrando un asa que se encuentra en la parte interior del borde. Su casco aparece retirado de la cara, bien por motivos artísticos, bien porque éste era el momento inmediatamente anterior al inicio de la batalla. Así era el tipo de soldados que Epaminondas convirtió en la fuerza de combate más efectiva de toda Grecia (Museo Británico).

tiempo transcurrido hasta Pausanias, el viajero del siglo II d.C. Sin embargo, a Tebas le fue realmente bastante bien, tanto económica como políticamente; de hecho, le fue tan bien que esto asustaba a su aliada Esparta (como ya hemos visto en el capítulo anterior).

La importancia de Tebas en la historia de Grecia proviene en parte de su situación geográfica en la parte central de Grecia y, sobre todo, de su capacidad de dominar durante largos períodos la región de Beocia, de la cual era la ciudad principal. Los beocios tenían mala reputación en la antigua Grecia, ya que eran considerados como unos glotones intelectualmente obtusos, pero esto era en gran medida una calumnia difundida por sus engreídos vecinos de Atenas. Después de todo, Píndaro y Plutarco, por no mencionar al propio Epaminondas, eran beocios. Pericles estuvo bastante acertado cuando dijo que las ciudades de Beocia eran como altos robles que se partían juntos en una tormenta y actuaban como sus propios verdugos. Las disputas entre las ciudades de Beocia eran endémicas y mortales; durante la vida de Epaminondas, en dos ocasiones Tebas se enfrentó violentamente a una ciudad rival.

Sin embargo, los beocios de la época de Epaminondas eran también excepcionalmente creativos en la esfera política en un aspecto importante: su práctica y patrocinio del federalismo, tanto en el interior como en el exterior. Por federalismo entendemos el hecho de que un cierto número de ciudades compartieran una ciudadanía federada de nivel superior sin renunciar a la ciudadanía de su propia ciudad o comunidad. Así, un ciudadano de Tebas era también ciudadano del estado federal de Beocia. A la inversa, la ciudad de Tebas funcionaba también como la capital de la federación, donde se celebraban las sesiones plenarias del consejo o asamblea federal y tenían su sede los órganos de gobierno administrativos centrales de la federación. De esta manera también los tebanos en particular llevaron a cabo adelantos cruciales en la táctica militar durante la última parte del siglo V y, gracias sobre todo a Epaminondas y a un par de contemporáneos suyos, tanto en la táctica como en la organización sociomilitar durante la primera mitad del siglo IV. Estas innovaciones fueron tan efectivas que, como veremos más adelante, los tebanos infligieron a Esparta su primera derrota importante en trescientos años en una batalla campal. Epaminondas puso su creatividad política y militar al servicio de una cruzada de liberación.

Desde el año 447 al 386, nada menos que unas veinte ciudades beocias se unieron en un estado federal gobernado según un sistema oligárquico, es decir, el poder estaba mayoritariamente en manos de un tercio

de los ciudadanos varones adultos, los más ricos de Beocia, que podían costearse su propio equipamiento, como hoplitas (soldados de infantería con armamento pesado) o como tropas de caballería. Estos hombres formaban los consejos locales electos, que estaban organizados de tal manera que un cuarto de sus miembros estuviera siempre reunido en sesión, cada uno de ellos durante un trimestre. También eran elegibles para actuar en el consejo federal electo, que era el órgano administrativo federal del estado. Este consejo tenía 660 miembros y estaba organizado siguiendo las mismas directrices que los consejos locales: cuatro grupos de 165 miembros, cada uno de los cuales desempeñaba su cargo de forma continua y por períodos de tres meses, mientras que las decisiones importantes, tales como la guerra o la paz, se tomaban en una sesión plenaria del consejo completo. El ejecutivo del estado estaba formado por un cuerpo elegido anualmente de cinco «beotarcas» ('oficiales de los beocios'), cuya principal esfera de autoridad era el mando militar y las responsabilidades estratégicas y financieras asociadas a dicho mando. Pero también podían influir en la política y aplicar a sus deliberaciones y sus consejos un giro ideológico determinado.

Las contribuciones a las finanzas y al ejército federales se organizaban mediante el mismo principio proporcional como contribuciones por pertenecer al consejo federal. En sentido estricto, por supuesto, sólo los intereses de los beocios más ricos estaban representados de forma igualitaria en los niveles locales y federales de gobierno, pero, no obstante, el principio fundamental del estado federal oligárquico de Beocia entre los años 447 y 386 era la representación proporcional. Sin embargo, existía además una restricción de este principio igualitario. Aunque había unas diecisiete ciudades que se autoadministraban a nivel local, éstas se organizaban a efectos federales en sólo once unidades o distritos. Esto significa que algunas de las ciudades más pequeñas se encontraban bajo la autoridad —en realidad, bajo el control— de otras más grandes, entre las cuales destacaban principalmente dos: Tebas y Orcómeno, separadas geográficamente por el lago Copais (actualmente desecado). Como sucedía a menudo en la política interestatal de la antigua Grecia, estas dos ciudades eran rivales encarnizadas. La historia de su rivalidad durante el tiempo en que vivió Epaminondas es la del eclipse paulatino de Orcómeno y su destrucción final llevada a cabo por Tebas.

La fundación de este estado federal oligárquico se produjo tras liberarse Beocia de una década de control e intervención democrática de Atenas. Fue Beocia el estado federal que, como aliado de Esparta, salió

de la guerra del Peloponeso en tan buenas condiciones. Sin embargo, una década después del final de esta guerra, debido en gran medida a la torpeza diplomática de Esparta, Beocia se alió con Atenas, la ciudad enemiga derrotada por Esparta, con Argos, situada en el Peloponeso y enemiga permanente de Esparta, y con otra descontenta aliada de la Liga del Peloponeso, Corinto, en una cuádruple alianza que disfrutaba del significativo respaldo financiero de Persia (que deseaba expulsar de Asia a las guarniciones y los ejércitos espartanos). La llamada guerra corintia se prolongó durante casi una década, desde el año 395 hasta el 386, hasta que finalmente Esparta acordó con Persia las condiciones para una retirada de Asia a cambio de un apoyo financiero de Persia y de tener manos libres en la Grecia continental.

Una de las consecuencias inmediatas de la paz del Rey del año 386 fue la disolución del estado federal oligárquico de Beocia por orden del rey Agesilao II de Esparta. La razón de esto no fue que Agesilao tuviera nada en contra de la oligarquía como tal. Al contrario, en demasiados estados fue propenso a imponer el mando de sus amigos oligárquicos. Su objeción al estado federal oligárquico de Beocia se debía a que tenía reparos personales con respecto a la independencia de Beocia. (Su antiguo compañero de trono, Pausanias, entonces en el exilio, veía las cosas de una manera muy diferente. Incluso había estado dispuesto a tolerar una democracia en la ciudad de Mantinea, en la Arcadia, sólo porque eso era lo que los mantineos deseaban, a pesar de que Mantinea no había colaborado demasiado con Esparta durante la guerra corintia.) Así pues, el peor pecado de intervención cometido por Agesilao durante este período fue el de Tebas, tan nefando (por ser sacrílego) que incluso su cliente y futuro biógrafo sumiso, Jenofonte, se sintió obligado a protestar.

En el año 382 fuerzas militares espartanas tomaron la acrópolis de Tebas e instalaron allí una guarnición, desplegando su potencia militar para imponer a Tebas una *junta* tan estrictamente oligárquica e impopular como el régimen de los Treinta Tiranos impuesto por Esparta a Atenas en el año 404. Esto suponía una evidente contravención de la cláusula de autonomía de la paz del Rey y era una clara ruptura del juramento religioso hecho por los espartanos que les obligaba a mantenerla. La *junta* tebana duró tres años, durante los cuales Esparta intentó imponer regímenes autoritarios similares respaldados por guarniciones militares por toda Beocia.

Una vez más, la torpeza de Esparta hizo que Atenas y Tebas se unieran, y en pleno invierno de los años 379-378 Tebas fue liberada en cir-

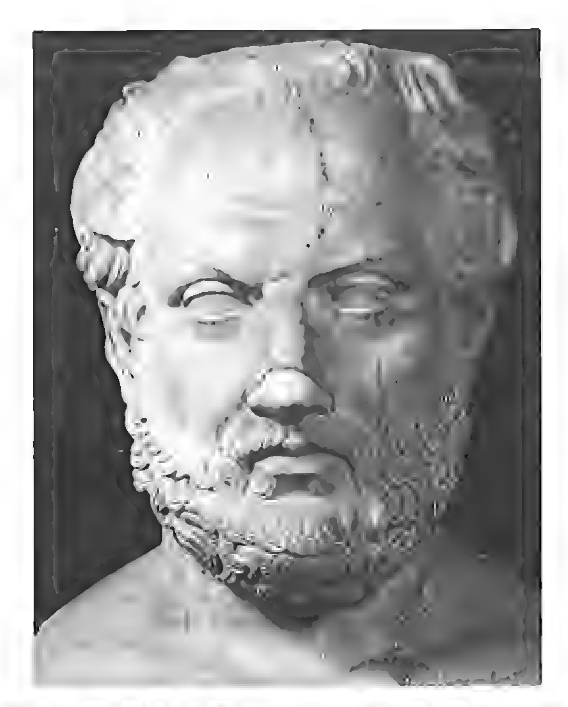


FIGURA 35. Tucídides. Ampliamente reconocido como el más grande historiador militar y político de la Antigüedad, y quizás de todos los tiempos. Tucídides escribió su historia de la guerra del Peloponeso en la creencia de que si volviera a producirse un conjunto similar de circunstancias, la lectura de su detallado y preciso relato resultaría útil para evitar la guerra o para dirigirla hacia la obtención del mejor provecho. Lamentablemente, ha resultado útil muchísimas más veces para lo segundo que para lo primero. La narración que hizo Tucídides de la batalla de Delio (424 a.C.) anunciaba los grandes triunfos militares tebanos que se produjeron medio siglo más tarde (Museo Nacional, Nápoles).

cunstancias bastante espeluznantes. Un grupo de luchadores por la liberación nacional de Tebas dirigidos por Pelópidas y apoyados por Atenas fueron introducidos en Tebas disfrazados de mujeres. Asesinaron a los líderes de la *junta*, expulsaron a la guarnición espartana y proclamaron no sólo la independencia de Tebas, sino también el establecimiento de una nueva forma de gobierno moderadamente democrática. Poco después, estos tebanos demócratas, con Epaminondas y Pelópidas en puestos predominantes, refundaron el estado federal de Beocia, con una línea asimismo moderadamente democrática, y reformaron el ejército federal de Beocia.

Además de Epaminondas y Pelópidas, también Górgidas desempeñó un papel fundamental en los acontecimientos cuando se le encargó que creara un regimiento de elite formado por hoplitas, que recibió el nombre de Banda Sagrada. La característica más notable de este nuevo cuerpo fue que estaba compuesto por 150 parejas homosexuales. Ni siquiera los espartanos habían llegado nunca tan lejos, ya que era habitual que sus relaciones de pareja terminaran cuando el más joven de los dos se convertía en un guerrero adulto. Al mando de la Banda Sagrada estaba Pelópidas, y Epaminondas actuó brillantemente integrando estas fuerzas en el ala izquierda de su falange de hoplitas de cincuenta filas, que en aquella época suponía una innovación dentro de la táctica militar. (En las anteriores modalidades de tácticas guerreras con hoplitas, que en su mayor parte eran extremadamente tradicionales y conservadoras, las tropas de choque se estacionaban en el ala derecha y la profundidad de la falange había sido normalmente de sólo ocho filas.)

La nueva formación y las nuevas tácticas lograron su mayor triunfo en la batalla de Leuctra que tuvo lugar en Beocia en el año 371 contra fuerzas invasoras espartanas mandadas por el rey Cleómbroto. Los espartanos contribuyeron a su propio fracaso por presentarse inusualmente desorganizados y desmoralizados, pero la causa de su derrota fue principalmente el inspirado liderazgo de Epaminondas, con sus tácticas y recursos innovadores. Cleómbroto y unos cuatrocientos espartanos murieron. A los pocos meses de esta catástrofe, los espartanos vieron cómo eran invadidos sus propios territorios de Laconia y Mesenia por primera vez desde que sus antepasados los habían invadido y conquistado tres siglos antes.

La consecuencia definitiva y duradera de aquella primera invasión (en total, Epaminondas dirigió cuatro invasiones del Peloponeso durante la década siguiente) fue la independencia y la reconstitución política

de los ilotas de Mesenia. Entre ellos, los varones adultos se convirtieron de nuevo en mesenios, es decir, ciudadanos libres de la reconquistada *polis* de Mesenia. Otros individuos de ascendencia mesenia volvieron del exilio, incluso desde el norte de África y desde Sicilia, para restablecer su identidad política como mesenios. Las murallas de la ciudad de Mesenia que se construyeron entonces existen aún actualmente en un estado de conservación extraordinariamente bueno como testimonio perdurable de los logros de Epaminondas. La pérdida de Mesenia y de los ilotas mesenios significó para Esparta la imposibilidad de volver a convertirse en una gran potencia. Epaminondas merece ser recordado como el gran libertador de la antigua Grecia, junto con Temístocles.

Para Esparta fue casi igual de funesto lo que sucedió a continuación en Arcadia, donde, bajo la dirección de Epaminondas, la nueva ciudad de Megalópolis se alzó en armas con el fin de bloquear la ruta más fácil que tenía Esparta para acceder por tierra a la parte norte del Peloponeso y a la Grecia central. Se refortificó Mantinea y, como colofón, se fundó un nuevo estado federal de Arcadia con Megalópolis como capital. Parece que el federalismo era la solución que Epaminondas prefería para resolver el problema de las relaciones interestatales, y no vio la relación de su Beocia con los otros estados griegos en términos convencionales de dominación imperial —que había sido el modo de Esparta y Atenas—, sino como una especie de superfederalismo en el que Beocia sería la primera entre iguales dentro de un sistema internacional debidamente proporcional. Por otra parte, Epaminondas ha de ser considerado como una persona dotada de esa visión extraordinariamente liberada y liberal que le hizo ser capaz de conseguir esta solución, y también de la debida habilidad diplomática y militar para llevar a cabo la enormemente compleja y peligrosa expedición militar necesaria para trasladar esta visión a la realidad.

Desgraciadamente, todo terminó con la muerte de Epaminondas en la batalla de Mantinea en el año 362, en medio de un conflicto del que no se le puede hacer responsable principal, aunque ciertamente no estuvo del todo libre de culpa. Una combinación de celos locales entre los beocios y el mutuo acercamiento de Esparta y Atenas causó la catástrofe, aunque fue el bando de Epaminondas el que realmente ganó la batalla en la que él murió. El resultado de esto, según Jenofonte, fue crear en Grecia aún más caos y confusión que antes, pero las nuevas ciudades de Mesenia y Megalópolis siguieron existiendo con éxito y esto debe ser considerado como un aumento en el patrimonio de felicidad de todos los

seres humanos. Como dicen orgullosamente los versos inscritos en la base de la estatua funeraria de Epaminondas, con alguna exageración perdonable:

> Esto salió de mi propio consejo:
> Esparta ha cortado las alas a su gloria:
> Mesenia acoge a sus hijos:
> Una corona hecha con las jabalinas de Tebas
> Ha coronado Megalópolis:
> Grecia es libre.

Capítulo X

DIOTIMA DE MANTINEA

Las cuatro mujeres cuyas vidas, carreras e impacto histórico hemos comentado hasta ahora eran respectivamente una poeta, una reina, una esposa de hecho y reputada intelectual, y una princesa. La protagonista del presente capítulo, hasta donde yo sé, no era ninguna de estas cosas. Pero entonces sabríamos sobre Diotima sólo lo que Platón, la única fuente de información sobre su vida, quería que supiéramos o nos permitía saber. De hecho, incluso es posible, aunque lo considero improbable (porque Platón habitualmente utilizaba personas reales como personajes para sus dramas filosóficos), que esta mujer sea una creación ficticia de aquel maestro de la literatura griega en prosa. Este capítulo se ha escrito suponiendo que no lo es.

Por consiguiente, lo que resulta más chocante en relación con ella es precisamente su sexo: el hecho de que fuera una mujer, ya que Platón, en el excelente diálogo denominado *El banquete* o *Los convidados* (*Symposion*), la presenta en el contexto de lo que normalmente era una reunión muy masculina y exclusivamente de varones, ya que un *symposion*, en el sentido original del griego antiguo, se celebraba con el propósito práctico de beber vino y disfrutar de un sexo ebrio, más que con idea de pensar en teorías filosóficas rigurosas y realizar discursos elocuentes sobre el sentido profundo del amor. Además, Platón trata a Diotima y sus puntos de vista con el mayor respeto. Como veremos, incluso le concede lo que probablemente es el discurso «estrella» de todo el diálogo. Ciertamente, es el que se aleja más de la ortodoxia y, por consiguiente, el más memorable.



FIGURA 30. La mayor parte de la fina cerámica ateniense de figuras rojas de los siglos V y IV a.C. se hizo para ser utilizada en los banquetes (*symposia*), una fiesta con bebidas alcohólicas, predominantemente masculina, que disfrutaban en la mayoría de los casos los más ricos. La vasija de donde proviene esta escena no es una excepción. Muestra a un joven, que ya ha pasado la pubertad pero no es lo suficientemente mayor como para haberse dejado crecer una barba completa, al que un muchacho le sirve vino. Ambos lucen adornos para señalar la ocasión. El varón de más edad se encuentra reclinado en un diván. Parece estar parcialmente vestido, o al menos cubierto, mientras que el que sostiene la copa aparece completamente desnudo. Los matices homosexuales de su contacto visual son palpables (Museo del Louvre, París).

Ya se ha dicho bastante, quizás más que bastante, que las mujeres griegas, incluso las mujeres libres con categoría de ciudadanas y que eran madres o esposas de ciudadanos, eran, como mucho, ciudadanas de segunda clase en cuanto a su papel y reconocimiento en la sociedad. El concepto filosófico de Aristóteles sobre las mujeres era quizás indebidamente negativo y el de Platón —sobre el que volveremos más adelante— era excepcionalmente positivo, pero ni siquiera Platón habría considerado seriamente, y mucho menos reclamado públicamente, la puesta en práctica del feminismo en Atenas, o en cualquier otra ciudad griega, en el sentido en que el término se define en el diccionario: es decir, dar el mismo tratamiento y estatuto social a las mujeres debido a que en todos los aspectos destacados son iguales a los hombres. Sin embargo, en un ámbito de la vida pública de la antigua Grecia, las mujeres estaban más cerca de conseguir la igualdad que en ningún otro, y este ámbito no era algo sin importancia. Se trataba del ámbito de la religión.

Los antiguos griegos, a diferencia de lo que sucede en algunas religiones modernas, no tenían ningún problema con la idea de que hubiera sacerdotisas, ni con el hecho de que practicaran su sacerdocio. De hecho, el cargo sacerdotal que, en cierto modo, era el principal en la Atenas de los siglos v y iv —no así el más alto funcionario religioso, que era el arconte «rey» (*archoon basileus*)— lo ocupaba una mujer: la sacerdotisa de Atenea Polias (Atenea protectora de la ciudad). Este nombramiento de una mujer se realizaba mediante un sistema hereditario —lo cual resulta extraño en una democracia igualitaria— dentro de una única línea de descendencia aristocrática. En la época en que Aristófanes escribió su obra teatral *Lisístrata* (411 a.C.), la sacerdotisa de Atenea Polias se llamaba Lisímaca; es casi seguro que el nombre inventado «Lisístrata» era un deliberado juego verbal con el nombre de la Lisímaca real, y que se suponía que la audiencia lo reconocería como tal, debido a su perfil público de rango excepcionalmente alto.

Aparte de las mujeres sacerdotisas —para las divinidades femeninas, por supuesto— había también un cierto número de festivales sólo para mujeres. El que está documentado más ampliamente a través del mundo griego era el de las Tesmoforias, en honor de Deméter Tesmoforos (Deméter Portadora de las Leyes). Deméter, diosa madre de la tierra, que pasaba parte del año en el subsuelo para estar con su hija Perséfone, representaba el poder de la fertilidad, tanto la animal y vegetal como la humana. El hecho de que los hombres permitieran que sólo mujeres, con-



FIGURA 37. Lisístrata, ilustración de Aubrey Beardsley. Lisístrata es el personaje de ficción que protagoniza la comedia de Aristófanes del año 411 a.C. titulada *Lisístrata*. Aubrey Beardsley, en el momento supremo (o ínfimo) de la decadencia victoriana, grabó una serie de imágenes más o menos pornográficas inspiradas por esta obra. Aquí, Lisístrata arenga a sus reacias correvolucionarias. Beardsley estaba influenciado por las estampas japonesas y también por la pintura erótica ateniense de las vasijas; el gesto hacia la zona del pubis de una compañera hecho por la mujer que tiene algo parecido a un halo en torno a su cabeza es un claro eco de una escena ateniense famosa (Museo Victoria y Alberto, Londres).

cretamente mujeres casadas, llevaran a cabo unos ritos anuales de importancia tan fundamental en representación de toda la ciudad es testimonio del respeto que los hombres sentían frente a los poderes femeninos de la reproducción, pasivos pero indispensables. Sin embargo, ni siquiera esto pudo evitar que Aristófanes se riera a sus expensas en su obra *Las tesmoforiazusas* (o *Las tesmoforiantes*) representada el mismo año que su *Lisístrata*.

Frente a esta supuesta cesión de poder, los argumentos de las dos obras revelan en parte la auténtica naturaleza de las relaciones y las percepciones mutuas entre los sexos a finales del siglo v en Atenas y, probablemente, en casi todo el resto de Grecia, con la posible excepción de Esparta. En *Lisístrata*, las esposas de los ciudadanos de los dos bandos enfrentados en la guerra del Peloponeso conspiran para detener esta confrontación, ya que está claro que sus esposos no tienen ni la voluntad ni los medios necesarios para hacerlo por sí mismos. Su método para llevarlos con patadas y gritos a la mesa de negociación es sencillo (y no carece de contrapartidas documentadas en la actualidad histórica): una huelga sexual colectiva. Sin embargo, para estar doblemente seguras de que los varones cumplían su parte, las mujeres conspiradoras tomaron también la Acrópolis de Atenas, donde se guardaba el tesoro de Atenas (en el Partenón). El argumento es realmente un éxito.

El argumento de *Las tesmoforiantes* tiene ciertas similitudes con el de *Lisístrata*, pero es al mismo tiempo más complejo y más localista. Aquí también se trata de una conspiración de mujeres maquinada previamente en otro festival de fertilidad sólo para mujeres, la Skira. El contexto en el que la historia se desarrolla (en más de un sentido) en el escenario es el festival que da nombre a la obra, las Tesmoforias. Durante esta celebración, las mujeres planean matar al autor teatral de tragedias Eurípides por los retratos de mujeres nada halagadores que hace en sus obras y, especialmente, por revelar su secreto: que todas están congénita e incontrolablemente locas por la bebida y el sexo. Eurípides se entera de que se está tramando esta conspiración porque en las Tesmoforias se ha infiltrado un hombre disfrazado de mujer (seguramente la plasmación de una fantasía masculina genuinamente ateniense), un pariente suyo. El resto de la obra trata del desenmascaramiento del pariente y la persecución del infortunado Eurípides.

Sin embargo, hay que constatar que ninguna comedia satiriza ni se burla de las funciones que desempeñan las mujeres en la religión cívica. Eso habría estado muy cerca de ser una falta al decoro. Por otra parte,

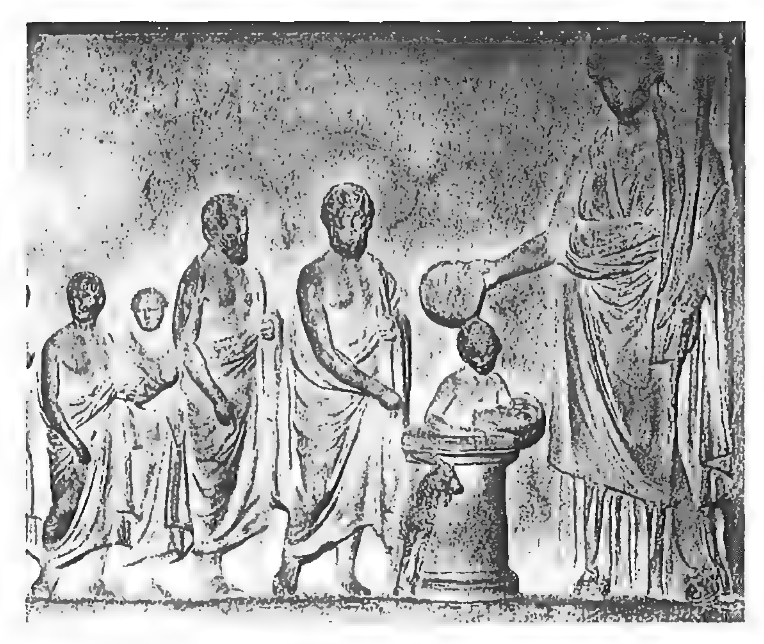


FIGURA 38. El hecho de que hubiera mujeres sacerdotisas no suponía ningún problema para los antiguos griegos. En este relieve se ve una oveja que es sacrificada a Deméter por un grupo familiar, estando la propia Deméter representada en forma de una sacerdotisa a la derecha. Los sacrificios con derramamiento de sangre, como éste, contribuían a cohesionar las comunidades humanas, a la vez que marcaban su distancia respetuosa y su inferioridad con respecto a los dioses inmortales, a los que daban el acertado nombre de «griegos mayores» (CM Dixon).

no todas las prácticas religiosas se consideraban igualmente importantes, válidas o sacrosantas, y los hombres griegos solían creer —probablemente tenían esa idea metida en sus cabezas desde una época anterior— que las mujeres estaban más predispuestas que ellos a realizar unas demostraciones religiosas más primitivas y más emocionales. Pensemos en el claro ejemplo de las bacantes o las ménades (literalmente 'mujeres locas') que eran las devotas especiales del dios que patrocinaba el drama, Dioniso. En el argumento de la obra de Eurípides que se titula precisamente *Las bacantes*, del año 406, una madre en su frenético éxtasis confunde a su hijo con un animal salvaje y desgarra su cuerpo (fuera del escenario, por supuesto). Así, las mujeres llegaban a ser consideradas como modelos para la posesión, ya fuera por Dioniso, como en este desgraciado caso, o por Apolo, como en el caso de las más moderadas efusiones de la sacerdotisa del oráculo de Delfos.

Con esta posesión, o locura inspirada por la divinidad, se podía acceder a una única y beneficiosa introversión o a una destructividad terrible. Era todo más bien impredecible, como impredecibles eran las propias mujeres, o al menos parece que así lo creían los hombres. Pero no eran tan sexistas como para rehusar aprovecharse de cualquier idea religiosa que una mujer pudiera tener, especialmente si esta idea podía redundar en el bien común. Éste fue el caso de nuestra Diotima. O, más bien, de la Diotima de Platón, ya que su vida no está documentada fuera de las páginas de *Los convidados* (o *El banquete*). Tal como aparece en esta obra, fue una mujer de Mantinea que Sócrates conoció en algún momento y lugar, una experta en el tema del amor —es decir, de la pasión erótica—, así como en varios otros temas. Por ejemplo, Sócrates dice: «En una ocasión, cuando los atenienses realizaban sus sacrificios rituales para detener la peste, ella consiguió retrasar durante diez años el ataque de la enfermedad».

Si fuera literalmente cierto, esta intervención casi mágica habría sucedido alrededor del año 440, ya que la Gran Peste asoló Atenas en el año 430, y Diotima habría sido un ejemplo de la *mantis* o vidente itinerante de la que habla Heródoto y aparece en otras fuentes del siglo v. Por otra parte, es posible interpretar que Diotima fue una mera invención ficticia de Platón, como han afirmado muchos expertos. En ese caso, su supuesto nombre y lugar de origen, aunque son en sí perfectamente plausibles en el aspecto histórico, podrían interpretarse en el mismo sentido que los nombres «explicativos» de Aristófanes: Diotima significa 'honrando a Zeus' o también 'Zeus honrado', y Mantinea sería un juego verbal con la palabra *mantis*.



FIGURA 39. Además de beber y practicar el sexo, un placer importante en los banquetes griegos era la música. Ésta podía ser interpretada por los propios invitados o, como aquí, se podía conseguir alquilando mujeres flautistas profesionales, que a menudo eran prostitutas esclavas (Museo Nacional, Nápoles).

En sí mismo no habría nada extraño en el hecho de que Sócrates relatara la sabiduría y la visión religiosas de una mujer. Sin embargo, lo que sí resulta extraño, quizás deliberadamente, es la función climática que Platón asigna a las contribuciones de Diotima para el desarrollo del minidrama que se describe en *El banquete*. Como se ha preguntado más de un crítico moderno, ¿por qué realmente es Diotima una mujer? ¿Por qué concedió Platón tanta importancia a las ideas de una mujer?

Como ya hemos indicado, Platón encontró un lugar para unas pocas mujeres excepcionalmente inteligentes en el estado ideal que describe en su *República*, no como gobernantes, sino como compañeras, en el sentido sexual, de hombres que eran asimismo excepcionalmente inteligentes. También se ha dicho que Platón realmente tuvo unas pocas discípulas en su Academia de Atenas. Sin embargo, esto está muy lejos de convertir a Platón en un feminista. La cuestión tiene que ver más bien con el tema que tenía entre manos y con el giro filosófico que quería dar a dicho tema. Esto fue lo que le hizo considerar apropiado utilizar a una mujer como su portavoz principal.

El tema de *El banquete*, hablando en sentido amplio, era *eros*, que en el lenguaje cotidiano de los griegos tenía normalmente una connotación de fuerte deseo sexual y no se equiparaba a un sentimiento de afecto algo más generalizado, incluso afecto profundo, para el cual en griego existía la palabra *filia*. Era también, por supuesto, el nombre del dios masculino que simbólicamente representaba ese tipo de deseo humano. La discusión sobre el *eros* (de la que se da cuenta en varios cambios de platos, una característica del arte y los artificios habituales en Platón) tuvo lugar en casa de Agatón, el autor teatral de tragedias, que celebraba una fiesta báquica muy especial para celebrar su primera victoria en un festival dramático estatal en el año 416 a.C. Así pues, se supone que ésta es la fecha original del diálogo. En realidad, Platón escribió su versión varias décadas más tarde (al menos tres).

El comedor de Agatón, llamado *andron* (literalmente, 'la habitación de los hombres'), tenía probablemente el número habitual de siete divanes en los que los invitados se reclinaban. Entre estos invitados estaban Fedro, Pausanias (el amado de Agatón en la vida real), Erixímaco (un médico) y Aristófanes. Cada uno de ellos, invitado por Sócrates, hizo un discurso que llevaba preparado. El propio Agatón habló también formalmente. Sócrates, que habló el penúltimo, presentó una versión de un diálogo que había sostenido con Diotima, junto con la versión de un dis-

curso preparado por ella. Finalmente, en una especie de coda cómica al estilo de Aristófanes, un Alcibíades muy bebido irrumpe en medio de los debates que tienen lugar hacia el final de la reunión y pronuncia el discurso que llevaba preparado.

Sócrates utiliza a Diotima como instrumento, por una parte para expresar las deficiencias que a su juicio (y al de Platón) presentan las ideas de los oradores anteriores, y por otra parte para enunciar una doctrina constructiva (que Alcibíades, en efecto, confirma). En un trasfondo de amor homosexual, lo cual por un lado es pedagógicamente realista y por otro se adecua a la provocación del argumento de Diotima, afirma que el deseo amoroso se dirige a la inmortalidad a través de la procreación. Este brote de «fecundidad» mental incluye sobre todo actos virtuosos, discusiones educativas, obras de arte y temas legislativos. En última instancia, según proclama Diotima, la unión sexual entre un filósofo (platónico) y una belleza perfecta desemboca en el nacimiento de la auténtica virtud.

De esta manera, la dimensión estrechamente sexual del *eros*, que en la realidad mundana era la dimensión dominante para la mayoría de los griegos de a pie, queda aquí filtrada por Diotima para dejar sólo el puro sedimento del metafórico amor a la belleza. Otra cuestión es, como se ha argumentado, si ésta es una manera particularmente femenina de ver la relación entre filosofía, belleza y virtud auténtica. Todo lo que podemos afirmar como cierto es que, al elegir a una mujer como portavoz indirecto, Platón estaba queriendo decir claramente que la doctrina enunciada era radicalmente contraria a la ortodoxia.

Si bajamos de las alturas de *El banquete* hasta el primer libro de la *Política* de Aristóteles, el alumno de Platón, nos encontraremos de vuelta una vez más en un dominio convencional sobriamente realista. Porque aquí vemos afirmar dogmáticamente que la mujer por definición, la definición de Aristóteles, es por naturaleza un varón incompleto, y que uno de los estigmas reveladores de esta naturaleza irremediablemente inferior es su falta de capacidad racional. No hay sitio para Diotima en la ciudad ideal de Aristóteles, ni en la Mantinea real de los siglos V o IV.

Capítulo XI

PASION DE SIRIA Y ATENAS

En la visión del mundo que preconizaba Aristóteles, las mujeres, todas las mujeres libres, se encontraban incómodamente cerca de los esclavos. La incapacidad natural de una mujer para razonar la convertía en algo semejante a una persona nacida esclava, que no podía en absoluto razonar y necesitaba la razón de un amo para conseguir la capacidad de funcionar de una manera útil en la sociedad. La doctrina de Aristóteles sobre la esclavitud natural puede resultarnos repelente hoy en día, pero entonces estaba autorizada, en cierto sentido, por el hecho de que el mundo griego no sólo tenía esclavos, sino que era impensable sin ellos. Era una sociedad de esclavos, o más bien un conjunto de a menudo muy diferentes sociedades de esclavos (por ejemplo, se puede comparar y observar el contraste entre Atenas y Esparta). La civilización griega, por decirlo con otras palabras, se basaba en la esclavitud.

Durante el siglo v a.C. muchos cientos de miles de hombres y mujeres, muchachas y muchachos entraron en el mundo griego como esclavos desde sus distintos países «bárbaros» de origen: es decir, como bienes muebles, mercancías, objetos de intercambio comercial suministrados por traficantes especializados en el comercio de esclavos, a través de los mercados de esclavos que estos traficantes utilizaban. Sus compradores eran mayoritariamente ciudadanos griegos y también griegos residentes en ciudades distintas de aquellas de donde poseían la ciudadanía (una situación muy frecuente para los atenienses, como ya veremos), así como individuos no griegos residentes en una ciudad griega (de esto también



FIGURA 40. Sólo tres escenas que muestran zapateros trabajando han sobrevivido en las vasijas. La fabricación de calzado era un oficio artesano relativamente respetable, practicado por ciudadanos, aunque, entre éstos, los de más medios contrataban a su vez ayudantes esclavos. Uno de éstos, un esclavo llamado Simón, aparece incluso en un diálogo de Platón, participando en una seria conversación con Sócrates. Aquí, un zapatero recorta el cuero alrededor del pie de un cliente que está en pie sobre una mesa (Ashmolean Museum, Oxford).

era Atenas un ejemplo frecuente). El nombre genérico más común para los esclavos era *doulos*, pero en total había una docena de palabras griegas para decir «esclavo», una clara señal de lo difundida que estaba la institución y de los distintos grados que se podían dar en cuanto a la situación social entre los individuos no libres. Otra práctica bastante desagradable en cuanto a la forma de nombrarlos, que también ha sido común en otras sociedades con esclavos (por ejemplo, en el sur de Estados Unidos) era referirse a cualquiera de ellos llamándole *pais*, literalmente 'niño' (varón o mujer), aunque el esclavo fuera plenamente adulto; pensemos en el término americano *boy*.

Hay un aspecto en el que la práctica de la esclavitud en Grecia era original. Desde los primeros tiempos de la humanidad encontramos ejemplos de esclavitud de los más variados tipos. Pero los griegos fueron los primeros que crearon al esclavo en un sentido completo, lo que a veces se denomina el esclavo como bien mueble: es decir, una persona que no es libre y que ha sido, por la fuerza, separada de su familia y comunidad natal, se ha comerciado con ella manejándola como una mercancía y se posee en propiedad sin concederle ningún tipo de derechos individuales y menos aún políticos. Ha llamado la atención el hecho de que el desarrollo de esta esclavitud llegó a su máxima expresión en una ciudad que impulsó el logro del más alto grado de libertad política y personal, al menos para los ciudadanos varones adultos, es decir, en la democrática Atenas. Esto no fue una simple coincidencia. La libertad del ciudadano demócrata ateniense se consiguió a expensas de la explotación de muchos miles de esclavos tratados como bienes muebles, y a partir de esta explotación adquirió su especial significado simbólico.

Se desconoce, y es imposible conocer, el número de esclavos que hubo en la Grecia clásica en un momento dado. Ni siquiera podemos decir con certeza cuántos podría haber habido, por ejemplo, en el año 400 a.C. Los griegos no hacían ningún tipo de estadística que permita conocer este dato, y sus historiadores mostraron el correspondiente desinterés por cualquier cosa parecida a la precisión que exigiría un historiador moderno. Sin embargo, se han conservado algunas cifras, y no se puede demostrar que todas ellas sean inventadas o fantásticas. Una que lo es, sin embargo, es la de los cuatrocientos mil esclavos registrados en un censo militar realizado en Atenas y el Ática durante la década de 310. Aparte de la gran desproporción que muestra entre la población de esclavos y la de personas libres, indica una población total de medio millón de personas o más, lo que sencillamente era insostenible dada la capaci-

dad productiva del Ática, ni siquiera supliendo las necesidades mediante importaciones.

Las estimaciones modernas de la población total de Atenas, y de su división en esclavos y ciudadanos, son más razonables. La cifra más alta de población alcanzada durante la segunda mitad del siglo v, antes de producirse las pérdidas en la guerra del Peloponeso, sería del orden de entre 250.000 y 300.000 habitantes. Los esclavos probablemente no constituían más de un tercio de esta población, en términos absolutos quizás entre 80.000 y 100.000. La población residente libre se dividía en familias de ciudadanos y residentes extranjeros. Estos últimos pueden haber alcanzado un máximo de 50.000, con lo que los ciudadanos varones adultos y sus familias llegarían a una cifra situada entre 100.000 y 150.000.

En una sociedad esclavista, un modo de afirmar y corroborar el sentimiento propio de valía e identidad personal es poseer otros seres humanos como esclavos. Teniendo en cuenta esto, se puede decir que, si era financieramente viable, se buscaba la propiedad de esclavos; a veces, los griegos compraban un esclavo aunque, desde el punto de vista estrictamente económico, no tuviera sentido hacerlo. Por supuesto, las personas ricas estaban en una posición mucho mejor que las pobres para hacer esto. Una antigua definición griega de libertad decía que ser libre es no tener que ser dependiente de nadie; a la inversa, la falta de libertad consistía en tener que depender de otro para sustentarse y mantener el nivel de vida.

Así pues, los griegos ricos compraban esclavos para que los mantuvieran en el ocio, la comodidad y el lujo que ellos deseaban. Bajando en la escala, incluso un labrador muy humilde podía estar en situación de poseer al menos un esclavo doméstico, tanto para ayudarle en las faenas agrícolas como para ejercer de sirviente para su esposa y su familia. Los campesinos más ricos, que de ningún modo tenían que trabajar para ganarse la vida, solían poseer varios esclavos, uno de los cuales serviría en tiempo de guerra como asistente personal en campaña, mientras los otros esclavos se quedaban para atender la granja.

No todos estaban dedicados exclusivamente al trabajo en el sector agrario, aunque éste ocupaba quizás al 90 por 100 de la mano de obra de cualquier ciudad griega típica. Se necesitaban también artesanos de distintas clases, especialmente trabajadores del metal y alfareros, y cuando la producción alcanzaba un cierto volumen, invariablemente se compraban esclavos y se les enseñaba el oficio. A algunos artesanos esclavos les fue concedido el privilegio de trabajar separados de sus amos, sin super-



Figura 41. El Ágora. Esta representación imaginaria muestra una escena de la antigua Ágora ateniense, es decir, la plaza del mercado y el centro cívico. El Ágora estaba ya formalmente definida en tiempos de Solón, y en la época de Pasion había llegado a estar distribuida en diferentes áreas: los banqueros, los perfumistas, los vendedores de flores, etc. Pero junto con estas actividades comerciales, dentro del mismo espacio general, se llevaban a cabo actividades cívicas como la celebración de juicios ante el tribunal popular (Mary Evans Picture Library).

visión directa, a cambio del pago de un porcentaje fijo de los beneficios de la venta de sus productos. Los comerciantes, tanto los que negociaban con artículos de primera necesidad como los que traficaban con artículos de lujo, eran de dos clases: los comerciantes locales y los vendedores ambulantes que vendían al por menor, y los mercaderes que navegaban a larga distancia. Estos últimos empleaban esclavos para que hicieran el trabajo de los primeros. Además, a medida que los negocios comerciales se volvieron más complejos y especializados durante el siglo v, apareció un tipo especial de esclavo, el esclavo banquero. Nuestro Pasion pertenecía a este último mundo excepcional.

Por otra parte, existía un tipo de trabajo que era casi un monopolio de los esclavos: la minería. El ejemplo más famoso es el de la minería del plomo argentífero en Laurium, en el sudeste del Ática, donde aún se pueden ver los restos de los pozos en que se trabajó. Los mineros esclavos eran lo más bajo en la escala social. Se les explotaba literalmente hasta la muerte, que seguramente era una feliz liberación para muchos de ellos. En su momento de máxima productividad las minas de Laurium emplearon aproximadamente entre diez mil y treinta mil trabajadores esclavos. Los ciudadanos plutócratas podían alquilar a sus esclavos a otros concesionarios de estas minas propiedad del estado: oímos, por ejemplo, que el famoso general Nicias obtuvo ingresos a partir de no menos de mil de estos esclavos, y que estas ganancias fueron gestionadas por un liberto suyo (un esclavo manumitido).

Finalmente, si en un extremo del espectro social estaban los esclavos de las minas, en el extremo opuesto se encontraban los esclavos públicos, es decir, esclavos que eran propiedad colectiva de una comunidad y no de un amo o ama individuales. Entre éstos se situaban los arqueros escitas de Atenas, que desempeñaban algunas funciones propias de una fuerza policial, incluido el arresto de ciudadanos. En este colectivo de esclavos públicos estaban también los distintos funcionarios que trabajaban como escribas y hacían posible a diario el funcionamiento de la burocracia del gobierno de Atenas, llevando las recopilaciones de leyes, decretos y sentencias judiciales, supervisando el cambio de moneda en la plaza del mercado del Pireo, etc. Pasion, aunque era propiedad privada, se aproximaba por su *status* mucho más a estos esclavos públicos privilegiados que a los esclavos mineros horriblemente maltratados.

No sabemos exactamente de dónde era Pasion, ni cuándo llegó a Atenas, y probablemente su nombre de pila no era Pasion. Puede que

fuera originalmente un sirio del Levante y, dado que murió siendo ya anciano en el año 370 o en el 369, quizás llegara al mercado de esclavos de Atenas cuando era un muchacho hacia el año 440 a.C., poco después de que la paz con Persia hiciera que los traficantes griegos de esclavos pudieran disponer de nuevos suministros de esclavos sirios a través de los puertos fenicios de Tiro y Sidón. (En el siglo VI el flujo del tráfico de esclavos había ido en sentido inverso, como sabemos por Ezequiel 27, 13: «Javan, Tubal y Meshech comerciaron contigo; intercambiaron hombres y vasijas de bronce por tu mercancía»; «Javan», derivado del término étnico griego «jonios», era la palabra hebrea para designar a los griegos.) Sin embargo, sí que sabemos quién compró a Pasion, del mismo modo que sabemos varias otras cosas sobre su vida, a partir de una serie de discursos de los tribunales atenienses que se conservan aún.

La litigación, como da a entender claramente la comedia de Aristófanes *Las avispas* (422 a.C.), era un aspecto central en la democracia ateniense. El pueblo de Atenas gobernaba en los tribunales lo mismo que en la Asamblea, y aquéllos eran el escenario de juicios políticos de alto nivel. Atenas, como centro de un imperio, era también una sociedad extraordinariamente amplia, compleja y heterogénea, en la que la incidencia de los conflictos que podían terminar ante los tribunales era enorme. De todo este flujo original, sólo tenemos acceso a unos pocos casos en que los litigantes implicados tenían medios de fortuna y poder de presión suficientes como para contratar a los mejores escritores de alegatos, como Isócrates y Demóstenes, que podían luego publicar una versión de los alegatos que sus clientes habían presentado ante el tribunal durante el juicio. Un ejemplo es el alegato número diecisiete de Isócrates, presentado por encargo de un hombre joven, de nombre desconocido y alta posición social, ante los tribunales de Panticapaeum, en lo que actualmente es Crimea, en la costa norte del mar Negro. Este joven tenía un litigio, realmente muy importante en términos financieros, precisamente con Pasion.

Pasion, un esclavo adquirido por su amo para que se encargara del banco ateniense de éste, tuvo un éxito extraordinario en su trabajo y para entonces había sido liberado y se le había concedido la condición de residente extranjero o meteco (*metoikos*) que adquirían automáticamente los esclavos liberados: sin duda una situación mejor que la de esclavo, pero mucho menos deseable que ser un ciudadano ateniense. En Atenas los bancos —técnicamente *trapezites* (llamados así por las mesas que usaban los banqueros)— habían comenzado como gloriosos encargados de

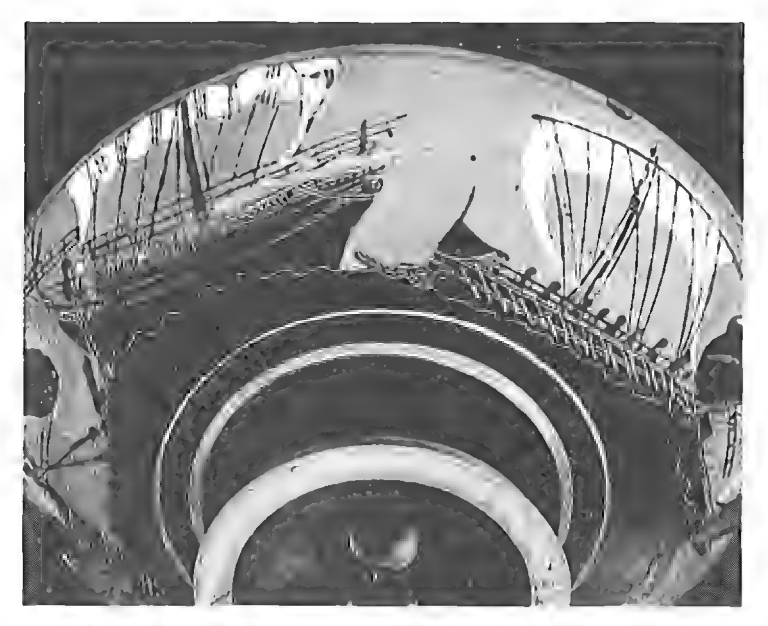


FIGURA 42. En los textos de Homero no se hacía distinción entre un navío de guerra y un barco mercante. Las naves de Homero se habían imaginado probablemente como el pequeño navío de guerra o la pinaza que se representa a la derecha de esta elegante copa del siglo VI a.C. Hacia mediados de este siglo se habían construido buques mercantes especializados, movidos por velas más que por remos, y redondeados en vez de estrechos y estilizados. Los griegos necesitaban importar regularmente sobre todo metales y esclavos, y con demasiada frecuencia también suministros alimenticios de emergencia.

las operaciones de cambio de moneda, una función muy necesaria, ya que en el Mediterráneo oriental existían varios sistemas de acuñación en los que se utilizaban distintos metales y pesos. Estos bancos eran especialmente necesarios en la ciudad portuaria ateniense del Pireo, donde se encontraba el banco de Pasion, ya que el Pireo se había convertido en el primer puerto de toda la región mediterránea oriental. Por consiguiente, al joven del alegato de Isócrates le habían recomendado que acudiera a Pasion, la persona que le ayudaría a él, un extranjero, en sus negocios en Atenas.

Gradualmente, además de cambiar moneda, los banqueros de Atenas se fueron convirtiendo en banqueros de depósitos. Aceptaban que los clientes depositaran fondos en sus bancos y les garantizaban que los mantendrían a salvo y se los devolverían a petición suya. Mientras tanto, con los fondos de que disponían en un momento dado hacían préstamos a otros clientes, realizando estas actividades de una forma puramente comercial y también política, por ejemplo, en el caso de banqueros como Pasion que poseían importantes contactos. El tipo principal de préstamo era el que, a veces, se denomina un bono con garantías o préstamo marítimo. El propietario de una embarcación o un traficante que practicara el comercio a largas distancias podía recibir en préstamo una gran cantidad de dinero con el fin de comprar un cargamento o contratar un espacio en el barco mercante de otra persona. Existían leyes estrictas que regulaban el comercio a largas distancias y la actividad de los comerciantes de Atenas, y que acarreaban a menudo pleitos por lo cuales hemos sabido que, aunque los beneficios podían ser elevados, los riesgos de estas empresas marítimas también podían ser terroríficos. El mal tiempo, la piratería y la guerra eran peligros constantes. Los tipos de interés que se cargaban por estos préstamos marítimos eran, por lo tanto, extremadamente elevados, y aún más inflados por una de las condiciones habituales en tales préstamos: si el cargamento se perdía, el crédito —tanto el principal como el interés— se cancelaba inmediatamente. ¿Cómo se podía tener, si no, la seguridad de que el tomador del préstamo no pretendía falsamente haber perdido su carga, por ejemplo?

No hace falta que nos detengamos en los tira y afloja de la querella de Pasion con el demandante desconocido, ya que ignoramos el resultado del juicio (celebrado hacia el año 394). Lo importante es que no impidió a Pasion, de ningún modo, seguir ascendiendo continuamente en la escala económica, la social y, por último, en la política. No es que este ascenso, que parece en gran medida el equivalente griego de la consecu-

ción del «sueño americano», pudiera haberse predicho con antelación. Está claro que Pasion era un individuo excepcional que tuvo ingenio y la buena suerte de beneficiarse de manera única de una época excepcionalmente fluida.

Comenzó su ascenso cuando heredó de su amo anterior, no sólo el banco, sino según parece también una esposa, Arquipa (a pesar de que su nombre suena aristocrático, es muy posible que hubiera sido una esclava liberada, como el propio Pasion). La buena reputación comercial de éste siguió siendo boyante. Aprovechándose de ella, diversificó sus negocios dedicándose también a la fabricación, concretamente, de armas; es decir, compró esclavos que eran artesanos cualificados y se encargaron de hacer escudos. Este negocio también prosperó, preparando el camino para que Pasion diera un paso sin precedentes atravesando la barrera que separaba la condición de los esclavos y metecos de la categoría de ciudadano.

Cuando Atenas se vio en apuros militares, Pasion regaló escudos a la ciudad. Gracias a esto, y gracias a sus contactos en la cúpula de la clase política ateniense con hombres como los expertos en finanzas Calístrato y Timoteo, o con el hijo del héroe de guerra Conón (al que se había levantado una estatua en el Ágora o centro cívico pagada con fondos públicos), a Pasion se le concedió la ciudadanía ateniense por votación pública especial de la Asamblea. Desde su entrada en Atenas como un simple esclavo puesto a la venta, llegó así a subir de nivel hasta unirse a la elite ciudadana. No sólo fue el primero que lo consiguió, sino que es el único hombre conocido que lo logró, aparte de uno de sus propios ex esclavos, Formión.

Aquella concesión, única y excepcional en su tiempo, se extendió a los dos hijos que Pasion había tenido con Arquipa, del mismo modo que a Pasion. Sin embargo, aparentemente no incluía a Arquipa, ya que ésta no parece haber sido considerada nunca como perteneciente a la clase ciudadana. Esta circunstancia, junto con el hecho de que volviera a casarse (con el anteriormente mencionado Formión), contribuyó enormemente al rencor que, como veremos más adelante, pareció profesarle el mayor de sus dos hijos, Apolodoro.

Capítulo XII

NEAERA DE CORINTO Y ATENAS

Apolodoro, hijo de Pasion, fue, en el mejor de los casos, de ascendencia mezclada: en parte esclavo, en parte libre, en parte griego, en parte no griego, en una ciudad donde la ciudadanía dependía del hecho de haber nacido como hijo legítimo de padres legítimamente casados y poseedores ambos de la ciudadanía ateniense, y donde la cualidad de ser ateniense era cuidadosamente cultivada y altamente apreciada. No sería sorprendente que se volviera, quizás, paranoico en relación con sus orígenes, exponiéndose él mismo constantemente a situaciones públicas extremas en las que casi inevitablemente se oirían palabras insultantes sobre dichos orígenes. Una de estas situaciones fue un proceso célebre que tuvo lugar a finales de la década de 340, en el que estuvo implicada nuestra Neaera.

Sabemos de la existencia de Apolodoro principalmente por una serie de siete discursos que se conservan en la recopilación atribuida a Demóstenes, pero que, de hecho, casi con toda certeza fueron escritos por el propio Apolodoro. (Aunque recibiera un amplio y sabio asesoramiento del gran escritor de oratoria y político demócrata, Apolodoro no fue siempre lo suficientemente sensato como para aceptar sus consejos.) En cualquier caso, el estilo ático de su prosa es con frecuencia tan áspero como su agresivo estilo político, que encaja a la perfección con el desagradable estereotipo del típico demagogo tan hábilmente retratado en *La República* de Platón.

Al igual que Demóstenes, que fue en sus tiempos el demagogo por



FIGURA 43. La representación del erotismo heterosexual no era menos frecuente que la del erotismo homosexual en las pinturas de las vasijas atenienses. Aquí, una figura masculina situada en el fondo vuelca sus atenciones en una joven atractivamente vestida. Sostiene, o más bien balancea, elegantemente en su mano izquierda una copa, mientras que ella lleva una lira (quizás se pueda deducir de esto que sea una cortesana profesional, y la pareja esté marchándose de un banquete para continuar con su relación en algún otro sitio más privado).

excelencia —es decir, 'el que guía y lidera al pueblo'—, Apolodoro era un joven rico sin ninguna tradición familiar de prominencia política, que pasó buena parte de su vida adulta inmerso en un pleito de enormes dimensiones sobre su propia herencia. No era sólo que su madre hubiera vuelto a casarse tras la muerte de su padre, lo que puede ser a menudo una causa de resentimiento para un hijo sensible, sino que se había casado muy por debajo de su nivel social, según la apreciación de Apolodoro. Para empeorar aún más las cosas, el nuevo padrastro, Formión, era un hombre cuya carrera, curiosamente, emulaba la de Pasion, el padre natural de Apolodoro. Formión, un hombre que no era griego y que, según parece, nunca perdió su acento extranjero, había sido en realidad un esclavo de Pasion y, al igual que éste, había sido liberado en su juventud, por el propio Pasion, como recompensa por su excelente gestión día a día en el banco. Además de esto, cuando Pasion murió, le legó a Formión en su testamento no sólo la propiedad del banco, sino también la propiedad potencial, por la vía del matrimonio, de su viuda, es decir, de la madre de Apolodoro. Un par de años después de la muerte de Pasion, estando Apolodoro ausente de Atenas, contrajeron matrimonio y pronto formaron una nueva familia de medio hermanos.

Como otros que se han encontrado en su misma situación, Apolodoro intentó compensar sus sentimientos de inseguridad e inadaptación en lo relativo a sus orígenes siendo más ateniense que los atenienses. Si se suponía que los ciudadanos ricos de Atenas debían rascarse los bolsillos para financiar diversas actuaciones públicas, Apolodoro rascaba aún más que el promedio del ateniense rico (que, de hecho, cumplía a menudo menos de lo debido con sus obligaciones contributivas, como Demóstenes denunciaba frecuentemente). Si los atenienses aspirantes a políticos intentaban acelerar sus carreras mediante procesos oportunos y que les dieran una gran publicidad, en la que sus importantes oponentes eran catalogados como enemigos públicos número uno y ellos mismos como intrépidos salvadores de Atenas, Apolodoro aceptaba inmediatamente todo tipo de oponentes, sin importarle si los procesos eran oportunos o inoportunos, si la causa era buena o mala, ni tampoco lo importante que fuera el oponente.

De esta manera, Apolodoro contribuía a condenarse a sí mismo tanto como pudiera estar condenado por sus orígenes o por sus propios oponentes a seguir siendo un político de segunda fila, aunque esto no disminuye de ningún modo el interés que suscita en nosotros su carrera. Por ejemplo, el proceso que emprendió contra Policles hacia el año 360 arro-

ja luz sobre la situación de la armada ateniense en el momento más desafortunado de Atenas, antes de su derrota en la llamada «guerra social» de los años 357-355.

El imperio ateniense del siglo v había entrado en decadencia por culpa de la alianza entre Esparta y Persia durante la guerra del Peloponeso. Su recuperación comenzó a finales de la década de 390, pero se estancó de nuevo a causa de la paz del Rey del año 386. Sin embargo, en el año 378, exactamente un siglo después de la primera alianza naval, Atenas estableció una segunda confederación, esta vez con una etiqueta antiespartana, en vez de antipersa. Esta nueva Liga prosperó notablemente gracias a la perspicacia financiera de Calístrato y el almirantazgo de Timoteo, ambos socios del padre de Apolodoro. Cerca de setenta y cinco ciudades se unieron rápidamente a la Liga, animadas por el documento en el que los atenienses juraban evitar o castigar activamente el tipo de comportamiento ateniense que había cosechado el oprobio entre sus aliados durante el imperio anterior, especialmente por ocupar o explotar de distintas maneras los territorios de dichos aliados.

No obstante, durante los veinte años sucesivos, a pesar de las buenas intenciones proclamadas, Atenas parecía más interesada en realizar sus propios programas egoístas que en asegurar los intereses y las aspiraciones de cada uno de sus aliados, y de la alianza en su conjunto. Una figura clave en la instigación de una rebelión importante en el año 357 fue Mausolo, el sátrapa de la provincia persa de Caria. Era nativo de esta provincia, pero culturalmente estaba muy influido por la cultura helénica y se encontraba en una buena posición para aprovechar en su propio beneficio las quejas de algunos aliados de Atenas, como Rodas, para conseguir sus objetivos, que eran quitarse de encima el dominio de Atenas o, en cualquier caso, mantenerla fuera de su patio trasero, que era el Egeo oriental. La rebelión tuvo un éxito demasiado grande para lo que podían consentir los atenienses, y aunque la Segunda Liga Naval Ateniense siguió existiendo formalmente hasta el año 338, cuando fue deshecha por requerimiento de Filipo de Macedonia, sus días de influencia y poder efectivos se habían acabado. El proceso de Apolodoro contra Policles se puede considerar retrospectivamente como un triste augurio de lo que ya era probable que sucediera.

Una de las obligaciones de los atenienses ricos, especialmente de los aproximadamente cuatrocientos más ricos, era costear el mantenimiento y la puesta en servicio de los barcos de guerra atenienses, concretamente los trirremes. Esta forma de contribución fiscal estaba muy bien orga-



FIGURA 44. El mayor oráculo de la antigua Grecia fue el de Delfos, consagrado a Apolo. Pero no lejos, en cuanto a importancia, le sigue el de Dodona, en el noroeste de Grecia, consagrado al padre de Apolo, Zeus. Aquí se practicaron varios métodos de adivinación, entre los cuales estaba el de adivinación por el crujido de las hojas de roble al pasar el viento y por el arrullo de las palomas sagradas. Además, en la inscripción que se puede leer en esta tablilla de plomo se revela un tercer método, el de interrogar directamente a Zeus: «Hermon pregunta a qué dios ha de rogar para tener más hijos de su mujer Cretaia, aparte de los que ya tiene». El mensaje está escrito en *boustrofedon* («como ara el buey»), es decir, alternativamente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda. Esta pregunta pone de manifiesto la función primordial del matrimonio griego como medio para la procreación legítima (CM Dixon).

nizada y sancionada por la ley. Teóricamente, se supone que esos ricos contribuyentes eran quienes capitaneaban los barcos —es lo que significa la palabra «trierarca»— pero en la práctica la mayoría delegaban esta tarea en un profesional. No así Apolodoro: en el año 362, cuando los atenienses emprendieron una campaña en el Helesponto (el estrecho de los Dardanelos), en parte para proteger la ruta de su propio suministro de trigo proveniente de Crimea y Ucrania, él mismo capitaneaba la nave. Dado que los fondos públicos para pagar marineros habían disminuido o se habían agotado, Apolodoro pagaba a la tripulación de su propio bolsillo, asegurándose además de que el equipamiento suministrado por el estado (mástiles, remos) y la propia estructura de la nave estuvieran en buenas condiciones para navegar. Hizo todo esto con tan buen resultado que su barco fue elegido como buque insignia del almirante. Sin embargo, cuando llegó el momento de que Policles le sucediera en el mando de la nave, Apolodoro no la entregó; lo mismo sucedió el año siguiente, por lo que en total Apolodoro se quedó con el mando y los pagos durante más del doble del límite de tiempo impuesto oficialmente. Es de sospechar que no estuviera del todo abatido por haber conseguido esta oportunidad de oro para demostrar su sentido cívico ante un jurado popular ateniense.

Si ganó o no el juicio, como de costumbre no lo sabemos. A partir de entonces realizó una carrera como político de poca importancia, fundamentalmente en el bando de Demóstenes desde principios de la década de 340. A finales de dicha década, quizás por frustración ante su falta de éxito con los hombres (en vencerlos o convencerlos), se decidió a medir sus fuerzas con una mujer, y entabló una acción judicial contra Neaera por el muy grave delito público de hacerse pasar por ciudadana.

Formalmente la acción judicial contra Neaera no fue llevada por Apolodoro, sino por su cuñado, pero después del alegato inicial de Teomnesto, la acción pasó, aparentemente sin más ni más, a manos de Apolodoro, que realizó el ataque principal como orador secundario. Era una práctica común y perfectamente legal llamar a oradores secundarios, pero en este caso —típico en Apolodoro— se trataba de un uso extremo de dicha táctica. Sin embargo, el auténtico objetivo del ataque, en todo caso, no era Neaera, sino un político rival e igualmente secundario llamado Estéfano, con el que Neaera mantenía una relación y convivía. El propósito de la persecución de Apolodoro era minar las fuerzas de Estéfano indirectamente, demostrando de un modo satisfactorio para el tri-

bunal que la relación entre Neaera y Estéfano era ilegal. Su acusación consistía en afirmar que Neaera no estaba en realidad legalmente casada con Estéfano, porque como extranjera no estaba legalmente cualificada para ser su esposa. Según la presentaba Apolodoro, Neaera no sólo estaba incapacitada por su nacimiento para ser una esposa ateniense, sino también por la totalidad de su modo de vida desde la adolescencia.

Era un procedimiento habitual de los acusadores públicos atenienses no limitarse a los cargos concretos que se estaban juzgando, sino además incluir y rastrear toda la carrera o el estilo de vida del acusado como parte integrante del caso. Esto era perfectamente comprensible desde un punto de vista democrático ateniense, ya que los juicios mediante jurados populares eran una componente fundamental de la práctica de la democracia, y eran los intereses del pueblo de Atenas lo que cualquier miembro del jurado estaba decidido a proteger, independientemente de la estricta legalidad o incluso la imparcialidad. Así pues, Neaera no sólo tenía que ser presentada por Apolodoro como una mujer mala que infringía la ley con la plena connivencia de Estéfano, que tenía que ser igual de malo o peor, sino como un peligro mortal para que Atenas se mantuviera como una ciudad sana, en la medida en que esto dependía de que las relaciones maritales en dicha ciudad fueran ortodoxas y legales.

Y, desde luego, así fue presentada, de un modo total, aunque no hay manera de saber qué parte del lodo que se arrojó sobre la pobre mujer tenía que ver realmente con la verdad. De todos modos, según la versión que dio Apolodoro de su vida, Neaera comenzó su carrera —en el aspecto profesional— como prostituta en Corinto. Aun en el caso de que no fuera cierto, éste era un detalle plausible. Píndaro se había referido tímidamente un siglo antes a las «hijas de la Persuasión» que ejercían su oficio en Corinto para el disfrute de los marineros de paso, y ésta era presumiblemente una plaza formidable para que una prostituta ambiciosa hiciera su aprendizaje, como hizo supuestamente Neaera, en un prostíbulo elegante. De allí fue «liberada» por dos atenienses. Es decir, según Apolodoro, Neaera había sido realmente una esclava dedicada a la prostitución y consiguió llegar a ser libre gracias a dos de sus clientes. Esta historia recuerda el relato, narrado brillantemente por Heródoto, del hermano de Safo, que según se contaba perdió la cabeza por una prostituta tracia cuyo nombre profesional era Rodopis ('Mejillas de rosa') en otro emporio internacional, Naucratis, en Egipto, y compró su libertad.

Sin embargo, para Neaera la libertad no significó respetabilidad, sino una continuación de su carrera de prostituta en Atenas. Así fue como su-



FIGURA 45. Al menos después de la muerte, ya que no siempre en vida, las mujeres atenienses eran tratadas con el mayor respeto. Aquí, la esposa o hija fallecida aparece sentada, con vestiduras totalmente decorosas, asiendo la mano derecha del que fue su dueño y señor (quizás su padre o, lo más probable, su esposo) en un gesto conmovedor de despedida. El fallecimiento al dar a luz no era en absoluto raro en aquellos tiempos. Entre ambos se puede ver a la hija, o quizás una esclava, de esta pareja (Staatlichen Museen, Berlin/Bildarchiv preussischer Kulturbesitz).

puestamente «conoció» a Estéfano, el cual (siempre según Apolodoro) con el fin de hacer de ella una mujer honesta, no sólo convivió con ella, sino que puso sus servicios sexuales a disposición de otros a cambio de un generoso pago.

Es de suponer que, en sí mismo, el trabajo de Neaera como meretriz no resultara especialmente impactante para el jurado. Lo que sí pudo impresionarles, y ciertamente ésta era la intención de Apolodoro, era que la hija de Neaera, no de Estéfano, nacida posiblemente cuando Neaera aún era una esclava prostituta en Corinto, se había casado sucesivamente con dos ciudadanos atenienses, uno de los cuales había resultado designado para el cargo religioso supremo del estado ateniense, el de arconte «rey».

En otras palabras, Neaera y Estéfano no sólo habían violado la ley dos veces, al casar ilegalmente a una mujer que no era ateniense con dos ciudadanos atenienses, sino que además la consecuencia de su acción ilegal había sido un sacrilegio público, poniendo en peligro potencialmente la continuación de la prosperidad de toda la comunidad ateniense. La razón de esto era que el arconte «rey», además de supervisar celebraciones religiosas públicas como el festival de Dioniso en las Leneas (uno de los dos festivales dramáticos anuales), también realizaba un ritual supuestamente arcaico y secreto con su propia esposa, presumiblemente un acto de unión sexual, durante las fiestas llamadas las Antesterias, dentro de un edificio situado en el Ágora y conocido por el pintoresco nombre de «choza de la manada de bueyes». La hija de Neaera, Fano, había mancillado así el núcleo principal de la *polis* ateniense, y Apolodoro se esmeró en nombrarla y denigrarla, ya que mencionar el nombre de una auténtica mujer ateniense ante hombres que no fueran de la familia se consideraba el colmo de la falta de respeto.

Por si acaso el jurado no estaba aún suficientemente impresionado para votar la culpabilidad de Neaera, Apolodoro les recordó tan vivamente como pudo la importancia única y el significado del matrimonio. Con más artificio retórico que fidelidad a la verdad (aunque demasiadas veces ha engañado a expertos modernos, su auditorio de entonces era presumiblemente más avispado), dijo con voz de trueno: «Tenemos a las *hetairai* (hetairas o cortesanas) para nuestra satisfacción sexual, a las *pallakai* (concubinas) para que cuiden nuestros cuerpos y nos atiendan cuando estamos enfermos, pero tenemos esposas con las que estamos casados legalmente para producir hijos legítimos y para que sean fieles guardianes de nuestras propiedades en el hogar». En realidad, podía ser que la mayor parte del jurado no pudiera permitirse una *hetaira*, es de-

cir, el tipo de mujer que se decía que eran Neaera y Aspasia, y probablemente no necesitaban o no deseaban tener una *pallake,* además de su esposa o sustituyendo a ésta. El énfasis retórico recaía enteramente en el tercer miembro mencionado en último término en este tricolon: la esposa casada legalmente. Ésta, según la ley de Pericles del año 451, que se había vuelto a promulgar en 403, no sólo tenía que ser libre y legítima, sino también ateniense, y, según se afirmaba, Neaera no cumplía esta condición.

Neaera, por ser mujer, independientemente de que fuera ateniense o no, no podía replicar en persona a estas acusaciones rastreras. Las mujeres podían estar presentes en una sala de juicios ateniense, pero la realidad era que no podían hablar por sí mismas desde la tribuna, ni como acusadoras, ni como defensoras. Por lo tanto las últimas intervenciones tuvieron que corresponder a Estéfano o a los oradores varones que éste pudiera presentar para la defensa. Por desgracia, sus alegaciones se han perdido y tampoco conocemos el veredicto del jurado. Sin embargo, la vida de Neaera —o la vida imaginada de este personaje— sigue teniendo una enorme importancia para nosotros, ya que representa los dos aspectos opuestos de la importancia histórica de las mujeres en la antigua Grecia. Por una parte, expresa de una forma vívida la vulnerabilidad de las mujeres como peones de un juego de ajedrez político y social fundamentalmente masculino. Sin embargo, por otra parte también pone de manifiesto el peligro que las mujeres podían representar especialmente para los ciudadanos varones pertenecientes a la elite. Esto se debe a que sus oponentes podían presentarlos en la incómoda luz pública de una sala de juicios como hombres que no eran capaces de controlar a sus mujeres como debían hacerlo los hombres «de verdad».

Capítulo XIII

ARISTÓTELES DE ESTAGIRA Y ATENAS

Aristóteles fue una de esas personas cuyo nombre parece ser una premonición de su destino. Es una combinación de *ariston*, 'el mejor', y *telos*, 'fin', y resulta que Aristóteles fue un filósofo teleológico, es decir, creía que en la naturaleza todo ser viviente lleva en sí mismo desde su concepción y nacimiento el fin último al que está predestinado, su forma perfecta y acabada. Por ejemplo, el «fin» de una bellota es el roble completamente crecido. Así, por extensión, el «fin» de toda vida humana y de toda organización social humana era para Aristóteles la *polis* griega. Esto nos recuerda que, aunque Aristóteles es hoy en día más conocido como filósofo de la lógica y la política, básicamente era un científico, en particular un botánico y zoólogo. Sin embargo, a pesar de toda su brillantez intelectual, él concretamente no tuvo un buen fin.

La formación, la producción y el legado intelectuales de Aristóteles se generaron esencialmente a través de sus experiencias en Atenas, la «ciudad de la sabiduría», como la llamó en una ocasión su maestro Platón. Pero, a pesar de haber sido alumno de la Academia de Platón desde la edad de diecisiete años (nació en el año 384), y a pesar de haber fundado a mediados de la década de 330 su propio instituto de estudios superiores, el Liceo, en una cueva consagrada a Apollon Lykeios en Atenas (cuyo emplazamiento ha sido recientemente descubierto), Aristóteles nunca fue ciudadano ateniense, sino sólo un extranjero residente en Atenas. Nació en Estagira y conservó la nacionalidad de esta ciudad si-



FIGURA 46. *La Escuela de Atenas*, Rafael. Nuestra palabra «escuela» se deriva, en última instancia, de una antigua palabra griega que significa 'ocio'. Sólo las élites ociosas disponían del tiempo y el dinero necesarios para poder permitirse la asistencia al tipo de escuelas —de enseñanza superior— que Platón y Aristóteles establecieron en Atenas en el siglo IV. Esta obra maestra de Rafael está centrada en estos dos gigantescos pensadores, maestro y discípulo, y por los ademanes que les atribuye parece haber querido también diferenciar el conjunto de sus sistemas filosóficos y sus puntos de vista. Mientras el viejo Platón señala hacia el cielo, es decir, hacia su mundo ideal de formas metafísicas perfectas, Aristóteles señala hacia abajo, aludiendo a sus planteamientos, más terrenales y materialistas, relacionados con una vida agradable para la humanidad (Bridgeman Art Library/Museos y Galerías del Vaticano).

tuada en Calcidia, al norte de Grecia, por lo que a veces es mencionado con el nombre de «el Estagirita». Volvió al norte temporalmente a finales de la década de 340, respondiendo a la petición de Filipo II, rey de la vecina Macedonia, de que fuera tutor de Alejandro (el que sería posteriormente Alejandro Magno). Hubo una razón tanto personal como intelectual para que se formulara esta invitación y fuera aceptada: el padre de Aristóteles, Nicómaco, había sido médico de la corte de Amintas, el padre de Filipo.

De esta manera, Aristóteles personifica el cambio político fundamental que se produjo durante la época en que vivió, reflejado en un equilibrio de poderes dentro del mundo griego antiguo. La guerra del Peloponeso había sido una contienda entre los poderes del sur de Grecia, es decir, Atenas y Esparta, y sus aliados, mientras los griegos del norte se mantenían casi todo el tiempo más bien en la periferia de los acontecimientos. Sin embargo, hacia el año 336, cuando Filipo II fue asesinado mientras se celebraba la boda de la hermana de Alejandro, Macedonia se había convertido en la única gran potencia indiscutible del mundo griego. En última instancia, fue por sus relaciones con Macedonia —demasiado estrechas a los ojos de los patriotas atenienses— por lo que Aristóteles iba a sufrir una muerte prematura en el año 322.

No obstante, en el año 367, cuando Aristóteles hizo el viaje hacia el sur para sentarse a los pies de Platón, Filipo no sólo no había ascendido al trono de Macedonia, sino que en realidad se encontraba retenido como rehén en Tebas, que disfrutaba entonces, bajo el poder de Epaminondas, de su máxima influencia. El período correspondiente a la década de 360 recibe a veces el nombre de «hegemonía» o «ascendencia» de Tebas. Pero, como ya hemos visto, la batalla de Mantinea en el año 362 acarreó, una vez más, confusión y desorden, y las divididas ciudades griegas del centro y el sur de la Grecia continental fueron claramente incapaces de lograr una unión suficiente para resistir la expansión hacia el sur emprendida por Filipo, que llegó a su punto culminante en la batalla de Queronea, en Beocia, en el año 338. Como consecuencia, a través de lo que los expertos modernos denominan la Liga de Corinto, Filipo llegó a dominar por completo todas las zonas griegas del Egeo y con su poder privó a las ciudades griegas de su tan preciada libertad y de su autonomía. Sin embargo, Aristóteles nunca abandonó su creencia de que la esencia real, la auténtica naturaleza de la política griega residía en la ciudad-estado individual, en la *polis*.

Unos tres años después de Queronea, Aristóteles regresó a Atenas,

tras una larga estancia en el norte de Grecia (en Macedonia, como ya hemos mencionado), en el Egeo oriental (donde conoció a su futuro discípulo y sucesor Teofrasto en Lesbos, la isla de Safo) y en Asia Menor (donde se casó con la pupila de un tirano con dotes intelectuales llamado Hermias). Poco después fundó el Liceo y pronto demostró ser un maestro de la investigación en más de un sentido: por una parte, llevando a cabo personalmente investigaciones en casi todos los campos del saber reconocido en la época y, por otra parte, organizando y supervisando las de sus discípulos, así como colaborando en algunas de ellas. Todo esto es muy típico de aquellos tiempos. Y también lo es el modo en que él y sus discípulos realizaron el equivalente antiguo de las actuales bases de datos (de un modo totalmente manual, por supuesto, y almacenándolo en los costosos papiros). Aristóteles creó la primera biblioteca de investigación de todos los tiempos, que después de su muerte pasó finalmente a los Ptolomeos de Egipto y constituyó el núcleo sobre el que se fundó la gran biblioteca de Alejandría.

Los escritos de Aristóteles solían basarse en las clases que daba a sus discípulos, por lo que algunos de los textos que se conservan tienen un estilo muy oral. En la Antigüedad, la totalidad de los aproximadamente quinientos «libros» que se le atribuyen se dividía en dos grupos principales: los «exotéricos» y los «esotéricos», es decir, los libros destinados a ser leídos por un público general algo más amplio situado fuera de los confines de su escuela, y los destinados exclusivamente a ser utilizados por sus discípulos dentro de la escuela. Desgraciadamente, en cierto modo, los treinta «libros» que han sobrevivido y han llegado hasta nosotros son todos ellos «esotéricos», realizados para el uso interno y, por consiguiente, escritos con frecuencia en un estilo alusivo y elíptico, a veces incluso en forma de apuntes. Esto no contribuye a que podamos comprender lo que explican, que ya sería de por sí difícil sólo por los complejos y subjetivos temas que tratan.

La palabra del griego antiguo que significa investigación o búsqueda de información es *historia*, un término que nosotros utilizamos en su sentido original sólo al referirnos a la «historia natural». La palabra *historia* puede haber sido empleada por el hombre que se ha de considerar quizás como el primitivo precursor intelectual de Aristóteles, Tales de Mileto, que surgió en la primera mitad del siglo VI y fue incluido posteriormente en las distintas listas, con ligeras variaciones, de los Siete Sabios de la antigua Grecia. Naturalmente, también utilizó esta palabra Heródoto, que en el prólogo de su obra se refiere a ésta como la «exposición»



FIGURA 47. Aristóteles. Aristóteles el Estagirita, llamado así por ser originario de la ciudad de Estagira en el norte de Grecia, fue el primer «hombre del renacimiento». Se dedicó como pionero a prácticamente todas las ramas del conocimiento y la enseñanza que estaban reconocidas en su época, y llevó a cabo una sistematización de las mismas. Fundó en Atenas una institución llamada el Liceo, que atrajo a discípulos procedentes incluso de lugares tan lejanos como la isla de Lesbos. Su final, sin embargo, fue todo menos feliz, ya que, por sus conexiones personales con la corte macedonia, lo cubrieron de oprobio con la acusación de ser un simpatizante de dicho estado (Museo del Louvre, París).

de su «investigación» sobre la interacción y conflicto final entre los helenos y los bárbaros, y especialmente entre los helenos y los persas. Un personaje de Eurípides elogia las múltiples virtudes de la investigación, y Demócrito (otro griego del norte, concretamente de Abdera), contemporáneo de Eurípides, aunque más joven, fue seguramente el investigador auténtico más notable anterior a Aristóteles. De hecho, Aristóteles reconoció la talla de Demócrito cuando escribió un comentario sobre la teoría atomista de su predecesor (del cual discrepaba), siendo la palabra «teoría» otro de nuestros términos fundamentales derivados del griego, de *theoria*, que significaba 'contemplación'. En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles (llamada así porque se supone que escribió este libro para su hijo Nicómaco) termina recomendando la *theoria* como el objetivo humano moralmente más elevado, la forma suprema de felicidad, superior incluso a una vida dedicada a la política activa.

Pero antes de investigar y formular su teoría de la política, se dedicó al estudio de las ciencias naturales, por supuesto sin la posibilidad de utilizar el método experimental del modo que consideraríamos adecuado hoy en día, pero incluyendo la disección, allí donde era factible, y sobre todo dando importancia a la más minuciosa y precisa descripción que se podía hacer de todos los fenómenos observables (a simple vista, ya que no había microscopios), con el propósito de realizar clasificaciones, análisis e interpretaciones generalizables. Hay dos pasajes de su trabajo *Partes de los animales* que resultan muy representativos del conjunto de la obra de Aristóteles:

> Todos los estudios y todas las investigaciones, tanto los más humildes como los más nobles, parecen admitir dos tipos de habilidades; una de ellas se puede llamar conocimiento culto del tema, mientras que la otra es una especie de valoración de dicho conocimiento. Porque un hombre culto debe ser capaz de formarse un juicio claro en cuanto a la cualidad de buena o mala de una exposición. Ser culto es, de hecho, ser capaz de realizar esto; y consideramos que ha de entrar en esta categoría todo hombre que posea una cultura general. Pero, por supuesto, se ha de entender que reconocemos como poseedor de una cultura general sólo a aquel que como individuo sea capaz de valorar casi todas las ramas del conocimiento, y no a la persona que tenga una capacidad tal únicamente en algún tema especial...
>
> Vamos a tratar sobre los animales, sin omitir, hasta donde llegue nuestra capacidad, ningún miembro del reino animal, aunque sea innoble.

> Porque si bien algunos no tienen atractivos que puedan cautivar los sentidos, sin embargo, la naturaleza, que es quien los configuró, produce un curioso placer al estudiarlos a todo aquel que pueda establecer relaciones de causalidad y tenga una inclinación hacia la filosofía ... Por lo tanto, no debemos rechazar con aversión infantil el examen de los animales más humildes...

Aquí habla y alienta el auténtico espíritu científico, el mismo espíritu de indagación que late en todas las investigaciones de Aristóteles sobre el mundo natural, tanto en lo relativo al ser humano, como en otros temas. Un espíritu similar es el que moldeó de forma notable las observaciones de los médicos relacionados con la escuela «hipocrática» de medicina, que recibió su nombre de Hipócrates, gran médico del siglo v, de la isla de Cos. Uno de estos médicos comenzaba su tratado *Sobre la enfermedad sagrada* (la epilepsia) observando que, a pesar de su nombre y en contra de la opinión popular, la epilepsia no era más o menos sagrada que otras enfermedades y era igualmente susceptible de someterse a un tratamiento y un análisis racionales. Es un dato significativo que el padre de Aristóteles fuera médico.

Una análoga preocupación científica por la observación, la clasificación, el análisis y la generalización configura la gran obra de Aristóteles sobre ciencia y teoría políticas, la *Política*, que realizó hacia el final de su vida, alrededor del año 330. No es que él fuera, en absoluto, el primero en aplicar el método científico a la política. Ya en tiempos anteriores, concretamente en Heródoto, encontramos un pasaje, el llamado Debate Persa, que se basa en el brillante descubrimiento de que todas las formas de gobierno humano deben ser de uno de los tres tipos siguientes: gobierno de uno, gobierno de varios, gobierno de todos. Por lo tanto, utilizando los propios ejemplos de Heródoto, serían: monarquía (el gobierno de un autócrata hereditario), aristocracia (el gobierno de unos pocos hombres excepcionalmente virtuosos y bien cualificados) y democracia (el gobierno de todo el pueblo por el pueblo y para el pueblo). La *Política* de Aristóteles fue, desde cierto punto de vista, el desarrollo de esta idea hasta el máximo grado científico dentro del marco existente de la *polis* griega.

Porque el teleólogo Aristóteles creía que, según su famosa frase, el hombre era un «animal político» en el sentido concreto de que los seres humanos estaban, por naturaleza, destinados a realizar la expresión completa de sí mismos a través de la buena vida que vivían dentro del mar-



FIGURA 48. En su *Política*, Aristóteles dice expresamente que las mujeres (viudas, hijas) de los ciudadanos pobres (adultos y varones) no pueden estar limitadas a la vida dentro de la casa, sino que han de salir fuera para lograr objetivos económicos necesarios. En la mayor parte de la antigua Grecia no existía el agua corriente dentro de las viviendas, por lo que la visita a la fuente pública era un quehacer cotidiano de muchas mujeres griegas, que sin duda aprovechaban el momento para conversar, intercambiando noticias de nacimientos, bodas y fallecimientos (Museo Nazionale di Villa Giulia, Roma).

co de la ciudad-estado griega que se gobernaba a sí misma, la *polis*, y solamente dentro de este marco. El nombre con que designaba a los varones adultos libres que gozaban de plenos derechos dentro de la *polis* era *politai*, es decir, personas de la *polis* o ciudadanos. Además, Aristóteles definió al ciudadano como el hombre que participa plenamente en la decisión y el gobierno políticos. Esta permisiva definición era, según él reconocía, la más apropiada para el ciudadano de un estado democrático. Sin embargo, Aristóteles no tenía una ideología democrática. En esto coincidía con casi todos los pensadores griegos clásicos conocidos.

Esta hostilidad intelectual hacia la democracia, de la cual el mayor exponente conocido es Sócrates, puede sorprendernos y espantarnos hoy en día. Pero los intelectuales eran en la Antigüedad miembros de la elite social griega —rica, ociosa y bien educada—, mientras que la mayoría de los ciudadanos de la Grecia antigua no lo era. La forma de la democracia en la Grecia antigua —democracia directa o gobierno de la asamblea de masas, como se le llama a veces— dio a estos griegos de las clases populares un tipo de poder colectivo para decidir su propio destino que actualmente sólo podríamos admirar o envidiar. A la mayor parte de los intelectuales griegos de elite les parecía que el poder de decisión colectivo de las masas era una forma de dictadura del proletariado que se ejercía sobre ellos mismos, es decir, en contra de sus intereses.

Ésta es una de las razones por las que existe tan poca teoría política explícitamente democrática legada por la antigua Grecia, aunque Aristóteles, también aquí a diferencia de Platón, hace todo lo que puede para ser leal a los ideales y los conceptos democráticos. Su propio ideal, sin embargo, tal como explica en los dos últimos libros de la *Política*, era cierto tipo de aristocracia intelectualmente sabia y moralmente virtuosa, un gobierno de aquellos individuos del pueblo que fueran bastante parecidos a él mismo. Hay que reconocer que la mayoría de nosotros tiende a configurar la utopía según nuestra propia imagen.

La realidad histórica del mundo en que Aristóteles vivía en aquellos tiempos era un asunto bastante diferente. Grecia, como ya hemos visto, estuvo desde el principio de la década de 330 bajo el dominio de Macedonia, que era un reino autoritario. Alejandro Magno estaba extendiendo este dominio hacia Asia, a los territorios del antiguo imperio persa. Quedaba poco espacio para una utopía aristotélica a escala de la *polis*. Además, Atenas, la ciudad que Aristóteles eligió para vivir la mayor parte de su vida adulta, se estaba convirtiendo en un enemigo radical de Macedonia, dispuesto a arriesgar todo en un violento alzamiento contra la

potencia soberana de Grecia en el año 323. En aquella revuelta, conocida como la guerra lamíaca, Atenas recibió un amplio apoyo, pero fracasó rotundamente al chocar con la superioridad militar y naval de Macedonia. Aunque Alejandro Magno ya había muerto, el poder de Macedonia era suficiente para aplastar con facilidad a Atenas. Los poderes fácticos de Macedonia decidieron que ya estaban hartos de la democracia ateniense y acabaron con ella en el año 322.

Aristóteles y Demóstenes, por distintas razones, consideraron que era oportuno marcharse de Atenas en aquel momento. Demóstenes se quitó la vida en Calauria, la actual isla de Poros; Aristóteles murió en Calcis, en la isla de Eubea. Según se dice, afirmó que se suicidaba para evitar que los atenienses pecaran dos veces contra la filosofía, en referencia al juicio y posterior muerte de Sócrates.

Si es cierto que éstas fueron sus famosas últimas palabras, desde luego resultaban totalmente apropiadas para un hombre que no sólo fue brillante, sino también decorosamente humano. En su testamento, cuyo texto se conserva, dejó los recursos necesarios a su esposa y a su familia, e incluyó las instrucciones pertinentes para que manumitieran a sus esclavos personales. Sin embargo, el auténtico legado es su extraordinaria producción intelectual, que durante toda la Edad Antigua nadie superó ni en extensión ni en calidad global.

Capítulo XIV

OLIMPIA DE EPIRO Y MACEDONIA

No hace mucho, la armada griega puso en servicio un buque de guerra bastante inusual: no se trataba de un crucero atómico, sino de un barco de remos, construido predominantemente de madera, no de metal. Era una reproducción —o al menos intentaba serlo— de un antiguo barco de guerra griego, un trirreme, diseñado por un arquitecto naval británico siguiendo las instrucciones de otro británico, un experto en el mundo clásico. Por supuesto, todos los barcos han de tener un nombre y lo convencional es que tengan un nombre femenino. Este nuevo recluta de la armada fue bautizado debidamente como «Olimpia», es decir, con el nombre de la madre de Alejandro Magno.

Ahora bien, se podría pensar que si se necesitaba un nombre con resonancias navales de una mujer famosa de la Grecia antigua, la ocurrencia más inmediata podía haber sido el nombre de Artemisia, aunque, por supuesto, habría habido un obstáculo de menor importancia en el hecho de que realizó sus hazañas navales en el otro bando, es decir, a favor de los que no eran griegos. Sin embargo, Olimpia, una griega de Epiro casada con un rey de Macedonia, no era probablemente la mejor opción, ya que ninguna de estas dos regiones tuvo en sus tiempos una poderosa tradición naval. Por consiguiente, es de suponer que las preocupaciones políticas actuales tuvieron algo que ver en la elección. No obstante, hay algo realmente atractivo en la idea de una Olimpia resucitada cabalgando sobre las olas del océano, o más bien surcándolo. La auténtica Olimpia fue ciertamente el más ambicioso y lleno de colorido de todos los



FIGURA 49. Alejandría. Alejandría fue la reina de las ciudades (al menos seis y, quizás, hasta veinte) fundadas por Alejandro Magno. Aquí se representa esta ciudad en un mapa realizado en mosaico durante los últimos años de la Edad Antigua en Madaba. Lo que no pudo mostrar el mosaiquista fueron el gran museo y la biblioteca fundados por el sucesor inmediato de Alejandro en el gobierno de Egipto, Ptolomeo I, el fundador también de la dinastía que tuvo a Cleopatra como su última representante (Museo Arqueológico, Gerasa, Jordania).

personajes de la Grecia antigua que dejaron su huella indeleble en los anales de la historia.

Está claro que Alejandro, el hijo primogénito de Olimpia, consideraba a su madre una persona difícil. Según se dice, afirmó una vez sarcásticamente que su madre le impuso el pago de una elevada renta por los nueve meses que lo había albergado en su vientre. También Filipo —su marido, Filipo II de Macedonia— la consideraba una propiedad peligrosa. No fue su primera esposa, ni tampoco la última; en total acumuló siete esposas en alrededor de veinte años, algunas de ellas simultáneamente. Un antiguo biógrafo señaló que Filipo peleaba sus guerras mediante matrimonios, es decir, contrajo matrimonios diplomáticos para completar sus actividades bélicas con actividades amorosas programadas. Pero Olimpia fue, gracias sobre todo a sus propias maquinaciones, la esposa principal, aunque ella misma consideraba que esta posición había que defenderla constantemente utilizando todos los medios disponibles.

A los contemporáneos románticos les gusta imaginar que el matrimonio de Filipo y Olimpia fue un matrimonio por amor. La pareja se había conocido, según rumores, cuando tomaban parte separadamente en los ritos misteriosos secretos que se celebraban en la isla egea de Samotracia. Pero la realidad fue probablemente menos emocionante y lo más seguro es que este matrimonio, como los seis restantes, fuera el resultado de una diplomacia casamentera. En todo caso, no parece que sus temperamentos encajaran. Olimpia era la más apasionada y mística de los dos, y Filipo el más terco y pragmático. Alejandro, nacido en el año 356, parece que sufrió en su niñez por sentirse atrapado entre sus combativos progenitores. Es posible que Olimpia incluso llegara a decirle que Filipo no era realmente su padre. En años posteriores, el no menos místico Alejandro gustaba de decir que su padre real, al contrario que su «supuesto» padre, era un dios.

Se cuenta que un día del verano de 356 Filipo recibió tres mensajes. Su general en jefe, Parmenio, había obtenido una victoria clave contra un pueblo vecino, no griego y especialmente problemático; uno de sus caballos de carreras había ganado en los Juegos Olímpicos, y Olimpia había dado a luz a un hijo al que Filipo bautizó con el nombre de Alejandro (que quiere decir 'defensor de los hombres' y era un nombre tradicional de los reyes de Macedonia). Las buenas noticias que recibió Filipo no fueron sólo estas tres. Los estados griegos más poderosos, entre ellos algunos de sus enemigos declarados, estaban enzarzados en dos guerras tremendas: la guerra social (en la que estaban implicadas Atenas y su

alianza naval) y la guerra sacra (por el control del organismo que administraba el lucrativo santuario de Delfos). Con estas guerras los estados participantes se debilitaban frente a Macedonia y perdían sus propios beneficios potenciales. Pero para Olimpia la lucha por conseguir poder e influencia no había hecho más que empezar.

No pudo impedir que Filipo se casara con otras mujeres, incluidas algunas no griegas, y tuviera hijos de ellas (la famosa «Tumba de Filipo», excavada recientemente, en la actual Vergina, antigua Aigai, contenía además del esqueleto masculino y los accesorios correspondientes, un esqueleto femenino acompañado de toda una parafernalia militar no griega, que se ha identificado razonablemente como el de su penúltima esposa, una escita). Sin embargo, Olimpia pudo lograr que las otras esposas estuvieran subordinadas a ella y que todos sus hijos varones quedaran situados detrás de Alejandro en la línea de sucesión al trono macedonio.

La corte de Pella, la capital de Macedonia, llegó a tener así un ambiente decididamente oriental; en cualquier caso, esto es lo que hubiera percibido un observador griego llegado de fuera, como Heródoto. De hecho, por lo que se refiere a su política dinástica, no sólo parecía una corte oriental de aquellos tiempos, sino que también prefiguraba la típica corte real del mundo griego helenístico posterior a Alejandro Magno (fechado tradicionalmente en los años 323-30 a.C.). Las ciudades griegas, por supuesto, siguieron existiendo y en ciertos aspectos florecieron durante aquella época, pero estuvieron casi todas ellas sometidas directamente a uno u otro de los monarcas territoriales helenísticos que vivían en palacios rodeados de cortesanos. Las madres y las tías de los gobernantes reales o potenciales ejercían una influencia inusualmente poderosa en estos ambientes políticos, que resultaban nuevos para los griegos.

Según parece, Olimpia, aun siendo griega de nacimiento, dominaba este juego y explotó a fondo esta dinámica extranjera en su propio beneficio. Desde luego le ayudó el hecho de ser hija de un gobernante hereditario, Neoptólemo, que fue rey de los molosos. Estos griegos vivían en Epiro, al noroeste, en el extremo más alejado de los límites de la civilización griega. Al igual que en otras fronteras de Grecia —en Chipre y en Sicilia, por ejemplo— la forma de ciudad-estado no había echado raíces tan profundamente como en la vieja Grecia central, y las condiciones políticas requerían la existencia de un fuerte poder militar centralizado y éste era más fácil de establecer a través de una monarquía hereditaria.

Olimpia pasó así de las manos de un rey a las de otro, pero Filipo era muy diferente de Neoptólemo. Era un maestro en el arte de la diplomacia y un general más que competente, con la inteligencia suficiente para darse cuenta de que, antes de dirigir sus ambiciones hacia un frente más amplio, debía unificar la propia Macedonia. Hizo esto mediante una combinación de amenazas y lisonjas, sobornos y concesiones, asegurándose la lealtad de los «barones» de la Alta Macedonia —es decir, la Macedonia occidental— entre los que se encontraba el que fue general en jefe durante todo su reinado, Parmenio. Alejandro lo hubo de llevar consigo a su campaña de Asia, y lo tuvo que asesinar.

Olimpia no parece haber tenido problemas con Parmenio. Sin embargo, sí que los tuvo con otros nobles macedonios que eran hombres de confianza de Filipo, especialmente con Átalo y Antípatro. En el año 337, Filipo se casó con su séptima esposa, una sobrina de Átalo que fue la primera esposa de sangre azul perteneciente a la alta nobleza macedonia. Olimpia dedujo que Átalo había puesto sus ojos, a largo plazo, en la sucesión de Filipo, que entonces sólo tenía cuarenta y cinco años de edad, con la idea de desviar dicha sucesión de la descendencia directa de Olimpia. Su sospecha no se confirmó hasta que, durante la ceremonia de la boda, Átalo rogó fervorosamente que la pareja produjera un heredero macedonio legítimo. Alejandro se comportó mal, y tanto él como su madre juzgaron prudente alejarse de Pella durante algún tiempo. Olimpia se retiró a su hogar familiar de Epiro.

Esta retirada parece que fue fructífera. Al año siguiente, la hija que había tenido con Filipo, Cleopatra, la hermana carnal de Alejandro, se casó con el hermano de Olimpia: los vínculos entre Pella y el país de los molosos, y las perspectivas para la sucesión de Alejandro parecían tener de nuevo una mayor seguridad. Pero durante la ceremonia de la boda entre Cleopatra y el hermano de Olimpia, celebrada en Aigai, Filipo fue asesinado. El dedo acusador se dirigía hacia Alejandro, una posibilidad que no es descartable. Aunque sólo tenía veinte años, era Alejandro probablemente quien podía beneficiarse más de la retirada de escena de su padre, y ciertamente el modo en que se comportaba hacía sospechar que tenía algo que ocultar. Lo que pudo suceder, según los rumores de aquellos tiempos y según se ha creído en algún estudio reciente, es que la orden de asesinato no la hubiera dado Alejandro, sino Olimpia, pero en favor de Alejandro y, por lo tanto, también en su beneficio.

Por supuesto, esto no se puede probar, pero el futuro desarrollo de la carrera sanguinaria de Olimpia hace muy poco o nada por acallar las sos-

pechas. Como había de ser, Alejandro fue aclamado rey por el ejército macedonio según la costumbre local y en el año 334 partió hacia su mayor aventura: la conquista del imperio persa, para no volver nunca a pisar el suelo macedonio. Ya hemos mencionado el aparente distanciamiento de Alejandro con respecto a la paternidad meramente mortal de Filipo. No hay, desde luego, ninguna base para suponer que Olimpia planteara objeciones a esto. Por otra parte, hemos mencionado también la queja de Alejandro diciendo que Olimpia le hacía la vida difícil. Una razón podría haber sido la conducta personal de Olimpia. Se consideraba que las mujeres griegas eran más propensas que los hombres a entregarse a rituales de éxtasis o misticismos. La continua devoción de Olimpia hacia los cultos órficos y dionisíacos parece hecha a medida para corroborar estas suposiciones. Otra razón fue presumiblemente su continua actividad de conspiración política —o descarada interferencia— a favor de lo que ella consideraba que eran los intereses de Alejandro y los suyos propios.

En cualquier caso, tuvo un desacuerdo serio con el hombre que Alejandro había dejado encargado de la regencia de Macedonia, Antípatro. Hacia el final del año 331, Olimpia ya había regresado a su Epiro natal, y permaneció allí hasta el año 317. Sin embargo, para entonces Alejandro ya había muerto (en el año 323) y los prolongados festejos funerarios para decidir la sucesión al trono de un imperio tan enormemente extendido se habían prolongado durante media docena de años. (No iban a finalizar hasta el año 301.) Olimpia intervino en este proceso tanto utilizando la fuerza militar como con el asesinato indirecto de rivales reales, combinándolo todo con un llamamiento simbólico a la memoria de su marido y su hijo, aparentemente con el fin de no ejercer el poder desde detrás del trono de Macedonia, sino de sentarse efectivamente en él. La asamblea macedonia —es decir, de hecho el principal ejército macedonio— la condenó a muerte, y en el año 316 murió a manos de parientes de sus víctimas. A su hijo le fue, en conjunto, bastante mejor.

Capítulo XV

ALEJANDRO DE MACEDONIA

Para reconstruir la vida y los móviles especiales que fueron la motivación de Alejandro Magno, existen numerosas fuentes, pero ninguna o casi ninguna de ellas es al mismo tiempo contemporánea y fiable. En el caso de Alejandro estos datos son un poco paradójicos. Tuvo mucho cuidado de tomar una cantidad extraordinaria de medidas para garantizar que el recuerdo de sus hazañas perdurara durante el mayor tiempo y con la mayor difusión posible. Por ejemplo, nombró un historiador oficial, un pariente de su antiguo tutor Aristóteles, como cronista de su expedición contra el imperio persa. Además, había varios contemporáneos, algunos amigos íntimos, de los que sabemos que tomaron el estilete para escribir su versión de los acontecimientos y especialmente, por supuesto, su contribución a lo que Homero y Heródoto habrían llamado «los extraordinarios hechos de los hombres».

Sin embargo, el cronista oficial fue ejecutado por orden de Alejandro y ninguno de los escritos contemporáneos ha sobrevivido intacto. Las pruebas que tenemos, aparte de los datos arqueológicos de aquellos tiempos y los relativamente escasos documentos, son unas cuantas narraciones escritas muchos siglos más tarde por autores que dependían de sus fuentes, y una biografía escrita por Plutarco, que la comienza de un modo decepcionante, diciendo que su propósito no es escribir historia, sino biografía. No obstante, los rasgos principales de la extraordinaria carrera de Alejandro como conquistador, sin precedentes ni paralelos, entre los años 336 y 323, coinciden en la mayoría de los casos, y existen su-



FIGURA 50. En este mosaico de Pompeya, probablemente basado en una pintura helenística, se muestra a Alejandro Magno enfrentándose a Darío III en la batalla de Iso en el año 333 a.C., la segunda de las tres batallas campales decisivas mediante las cuales ganó el imperio persa para él mismo y para sus sucesores (Museo Arqueológico Nacional, Nápoles).

ficientes pistas para intentar evaluar las características de su personalidad. Aun así, conviene recordar en principio que probablemente todos nosotros creamos el Alejandro de nuestros sueños; es decir, lo recreamos, hasta cierto punto, con nuestras propias imágenes poco convincentes.

Llegó al trono de Macedonia y accedió así a la posición de gobernante más poderoso del mundo griego del Mediterráneo oriental, en 336, a la edad de veinte años. Las circunstancias eran oscuras, por decirlo suavemente, ya que su ascensión al trono se produjo después del asesinato de su padre, Filipo. Pero Alejandro conocía el modo de convencer a la vieja nobleza y al ejército de Macedonia de que él era el hombre adecuado para esa tarea: una campaña militar victoriosa. Por lo tanto se lanzó de cabeza, primero hacia el sur, hacia la Grecia central, donde se había dicho que existía un rechazo a la soberanía macedonia, para asumir su herencia como líder de la Liga de Corinto y como futuro líder de la cruzada contra el imperio persa.

El año siguiente partió en dirección opuesta, hacia el norte, llegando hasta el Danubio, como si tuviera intención de hacer de este río su frontera norte. Ésta no fue su primera experiencia en el mando militar: ya la había tenido en el año 340, a la edad de dieciséis años. Pero existían misiones de mando que requerían algo más que destreza militar. Alejandro demostró que también tenía una astuta mente política, a pesar de su juventud, y no sólo lo demostró en el año 335, cuando una vez más estalló el descontento dentro de la Liga de Corinto. Esta vez la reacción fue extremadamente implacable. Ordenó que Tebas fuera totalmente destruida, arrasada, con la excepción de sus estructuras religiosas (para conciliar a los dioses) y la casa en la que había vivido Píndaro (este último gesto se hizo para establecer sus credenciales de sensible exponente de la cultura griega en las vísperas de una campaña antibárbara de venganza por la destrucción infligida por Jerjes entre los años 480-479, cuando Tebas había estado en el lado persa).

En el año 334 finalmente estaba ya preparado para sustituir personalmente en Asia a Parmenio, al que Filipo había enviado de avanzadilla poco antes de ser asesinado. En una serie de tres batallas de dificultad e importancia creciente (la batalla del río Gránico en el año 334, la de Iso en 333 y la de Gaugamela en Asiria en el año 331) venció a las tropas del rey Darío III, que constituían una fuerza más numerosa, pero también más heterogénea y no tan fanáticamente leal. Mientras tanto, lograba su paradójico objetivo de derrotar a la flota persa por tierra, cosa

que hizo apoderándose de sus bases principales, siendo la más espectacular la toma de Tiro. Además, en el año 332, después de haber conquistado Egipto, puso el sello a esta nueva adquisición trazando los cimientos de la que se convertiría en la mayor capital del mundo helenístico griego, la ciudad de Alejandría, bautizada, por supuesto, con su propio nombre.

Antes incluso de la derrota final de Darío en Gaugamela, Alejandro había proclamado que él, y no Darío, era el legítimo gobernante del imperio persa. Era una proclamación extraña, pero la cuestión era preparar a la vieja nobleza persa para que aceptara la transformación de Alejandro en una mezcla sin precedentes de monarca grecomacedonio y oriental. Comenzó a ostentar una versión modificada de insignias persas. Restituyó a varios nobles persas el gobierno de antiguas satrapías persas, que se habían convertido en provincias de Macedonia. Incluso intentó amalgamar su corte macedonia y la corte persa mediante el ritual simbólico de la *proskunesis* u obediencia (una especie de postración).

Todo esto generó cuando menos una cierta intranquilidad entre sus súbditos macedonios, siendo el malestar más inquietante entre los altos mandos militares. Alejandro, como ya hemos visto, no sólo heredó a Parmenio como general en jefe, sino que también lo mantuvo en esta posición durante varios años después de acceder a la monarquía. De hecho, consintió de alguna manera —quizás porque no tuvo otra opción, o quizás porque pensó que no constituían una amenaza— la presencia entre los más altos mandos militares, no sólo del propio Parmenio, sino también de su hijo Filotas (al mando de la caballería de elite) y de otros militares que eran parientes de Parmenio por su nacimiento o por matrimonio, junto con varios de los aliados y partidarios más incondicionales a ellos. Pero, en el año 330, a continuación del acto simbólico con que concluyó la campaña helénica de revancha (con el incendio del palacio real de Persépolis, la antigua capital oficial del imperio persa), Alejandro decidió que había llegado la hora de lograr su propia independencia, deshaciendo el círculo de Parmenio.

Filotas fue ejecutado por una supuesta traición. Su padre fue sencillamente asesinado como medida de seguridad. Las estructuras de mando sufrieron cambios mediante los cuales los altos cargos vacantes pasaron a manos de hombres de toda confianza partidarios de Alejandro. Aun así, la oposición no sólo persistía, sino que, de hecho, aumentaba. Quizás Alejandro no asesinó intencionadamente a un mando veterano y amigo de la juventud en Samarcanda en el año 328 —después de todo,

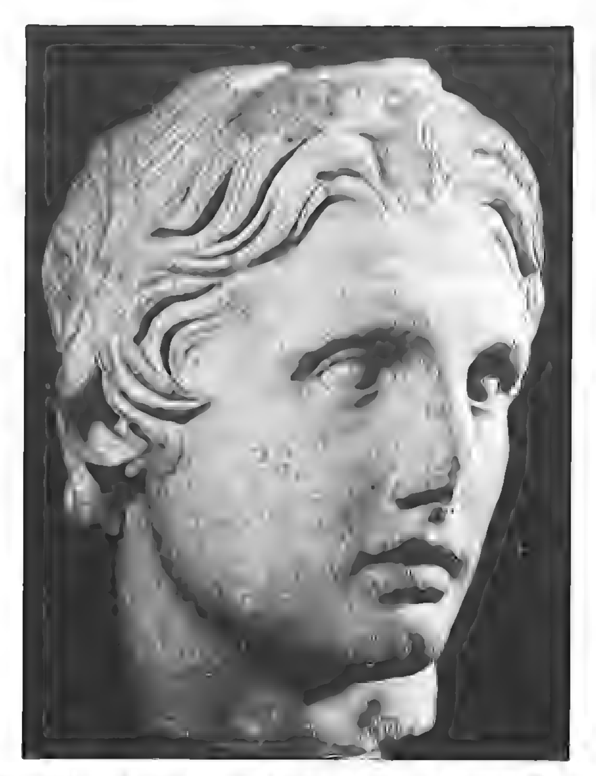


FIGURA 51. Alejandro Magno. Se dice que Alejandro designó a un único escultor oficial, Lisipo, que lo representaba en su favorecedora pose leonina. Bajo su aspecto externo corre profunda una corriente de anhelo por lugares más lejanos o hazañas aún mayores. Algunas imágenes de Alejandro Magno parecen captar este *pothos* que fue su propia quintaesencia. (Ágora inferior, Pérgamo, Turquía).

Alejandro estaba en aquel momento totalmente ebrio—, pero esto no contribuyó a calmar las sospechas de que el orientalismo de Alejandro estaba a punto de convertirse en despotismo. En el año 327, incluso su historiador oficial griego, Calístenes, se preparaba para oponerse abiertamente a que Alejandro implantara la costumbre persa de obediencia como una norma, no sólo para los orientales, sino también para los macedonios y todos los griegos en general. Por aquel entonces se descubrió a tiempo una conspiración entre los pajes reales, es decir, el conjunto de jóvenes nobles y futuros cortesanos que rodeaba al rey, y en medio de las recriminaciones subsiguientes se produjo la denuncia y ejecución de Calístenes.

Todo esto sucedía en el marco de las luchas probablemente más duras de aquellos diez años de campaña, durante las cuales las tropas de Alejandro tuvieron que enfrentarse a distintas guerrillas nacionalistas en el territorio de lo que actualmente sería, más o menos, Afganistán. Sin embargo, Alejandro siguió avanzando implacablemente hacia el este, cruzando el Hindu Kush para entrar en lo que actualmente es Pakistán. ¿Por qué iba tan lejos? ¿Qué era lo que le impulsaba? Sus tropas sospechaban que se trataba de simple megalomanía, una sospecha que se veía confirmada en cierto modo por las frenéticas marchas a las que Alejandro sometía a sus soldados cuando se oponían o (según le parecía a él) le llevaban la contraria. Las condiciones eran las más duras que habían vivido jamás las tropas macedonias y las relativamente escasas tropas griegas que quedaban: enormes ríos, elefantes, lluvias monzónicas.

Finalmente, junto al río Hifasis (actualmente el río Beas) se produjo un motín. La única opción que tenía Alejandro era acceder a no seguir adelante. Por lo tanto, dio la vuelta dirigiéndose hacia el sur y llevó a cabo lo que sólo se puede llamar una campaña sangrienta avanzando hacia el delta del Indo. Él tampoco evitaba correr riesgos. Estuvo a punto de resultar muerto mientras dirigía el asalto a una ciudad india y compartió las privaciones de sus tropas ordinarias en la larga caminata a marchas forzadas cuando retrocedían a lo largo del golfo Pérsico hacia Persia. Pero, ¿para qué servía todo esto? ¿Quizás para satisfacer algún ansia o deseo personal, posiblemente relacionados con la visión que tenía de su ascendencia divina y de su futuro predestinado, o sencillamente para aumentar su propio poder y su gloria?

En el año 325, al volver a la civilización en el corazón del antiguo imperio persa, se encontró con que la administración de muchas zonas de su nuevo imperio sufría un grave desorden. Surgieron por todas partes

acusaciones de traición, varios sátrapas fueron ejecutados y hubo algunos ajustes de viejas cuentas personales. Pero, aun así, no se apreciaban indicios de que el propio Alejandro estuviera pensando en ajustarse a la normalidad. Sus pensamientos se centraron una vez más en el problema de su Macedonia natal y la zona continental de Grecia, que estaban tan lejos, al otro lado del mar. Estos pensamientos no eran del todo constructivos para los intereses de las ciudades griegas, ya que en el año 324 les ordenó que acogieran de nuevo a todos sus exiliados, dondequiera que se encontraran y como quiera que hubiesen llegado a tal situación. Esto no sólo constituía formalmente una ruptura ilegal del acuerdo de la Liga de Corinto, sino que además, en la práctica, causó un serio caos.

La orden de que se le rindieran honores divinos, si es que realmente dio esa orden, tampoco ayudaría realmente, tal como estaban las cosas. Alejandro no fue el primer griego que recibía honores divinos estando aún vivo, pero los precedentes en esta cuestión eran muy pocos y por supuesto inevitablemente inexactos. No obstante, los enviados griegos acudieron a saludarle a Babilonia en el año 323, coronados de guirnaldas ceremoniales para indicar que estaban realizando un acto de homenaje religioso, pero, como se dice en el relato irónico de Arriano, la mejor fuente que ha llegado hasta nuestros tiempos, «su final estaba cercano». Es decir, Alejandro no era un dios inmortal y, de hecho, murió en junio del año 323 en Babilonia, probablemente no por efecto de algún veneno, como se rumoreó, sino más bien de alguna infección que acabó con su cuerpo debilitado por los esfuerzos excepcionales a que estuvo sometido durante muchos años, sin olvidar sus prodigiosas ingestas de alcohol.

Volviendo a la pregunta anterior, ¿qué era lo que impulsaba a Alejandro? Dicho de otra manera, ¿qué era lo que le hacía comportarse así? Una palabra que aparece reiteradamente en las fuentes que hablan de algunos de sus más fantásticos proyectos es *pothos*, que significaría un ansia inusualmente poderosa de obtener un objetivo extraordinariamente difícil. Esto encaja bien con su devoción por Homero y el ideal de héroes como Aquiles y Patroclo, que se esforzaban continuamente por ser los primeros y estar entre los mejores. En efecto, habiendo dejado de considerar rivales a los hombres mortales, Alejandro se puso a emular a los héroes (Heracles) e incluso a los dioses (Dioniso), quizás porque consideraba que, dados sus orígenes sobrehumanos, nada inferior a eso era digno de él.

Un episodio clave en relación con esto fue una visita, en realidad una excursión opcional, que emprendió para ir a Siwah, en el desierto occi-



FIGURA 52. Uno de los sátrapas (virreyes) de Alejandro Magno, un gobernante que no era griego, se hizo enterrar en Sidón en un magnífico sarcófago en el que se representan las hazañas de su ilustre superior. Alejandro se dio a conocer ante el mundo de entonces por primera vez como la persona que estuvo al mando de la caballería de elite de Macedonia en la batalla de Queronea en el año 338, por lo que resultó adecuado representarlo aquí en una actitud característica de montar a caballo (Museo Arqueológico, Estambul).

dental, mucho más allá del delta del Nilo en el año 332, cuando la aún incompleta campaña contra Darío tendría que haber absorbido toda su atención. En cambio, se atrevió a sortear unas condiciones horrendas para visitar el santuario del oráculo de Ammón (la versión libia del egipcio Amún, identificado por los griegos como el equivalente a su Zeus), para preguntarle a este dios algo sobre su *genesis*, es decir, su concepción o nacimiento. Surgieron distintas historias contradictorias sobre qué fue exactamente lo que Alejandro preguntó al dios y sobre lo que Ammón, a través de su sacerdote, le habría contestado. Pero lo que se sabe con seguridad es que el propio Alejandro relacionó posteriormente acciones suyas importantes con lo que, según afirmaba, aprendió y con las instrucciones que recibió en Siwah. Quizás subyace aquí una parte importante de lo que hizo que Alejandro se convirtiera en algo más que un simple conquistador militar macedonio.

Su imperio, como tal, pereció con él. Ningún hombre era lo suficientemente grande como para heredar y controlar todo el lote. Pero su legado de helenismo, lejos de extinguirse en el año 323, continuó hasta florecer en todo tipo de lugares, incluso en los rincones más insólitos y en todo tipo de manifestaciones diferentes. El hecho de que el Nuevo Testamento se escribiera en griego, por ejemplo, aunque sus autores fueran judíos palestinos cuya primera lengua era el arameo, es precisamente una muestra de este legado de Alejandro.

Otras muestras son el museo y la biblioteca de Alejandría, fundados por el amigo de la juventud de Alejandro, Ptolomeo, que había secuestrado el cadáver de Alejandro cuando lo llevaban a enterrar a Macedonia y le había dado sepultura con gran magnificencia en Alejandría, considerándolo como el talismán que legitimaba su posición de gobernante. Gracias a los eruditos de Alejandría se conservó la herencia literaria de la antigua Grecia y se transmitió, primero a los conquistadores romanos, luego a sus sucesores del Imperio de Bizancio y, por último, a través del Renacimiento de la erudición clásica, llegó hasta nosotros.

EPÍLOGO

El Hamlet de Shakespeare hacía reflexiones irreverentes sobre el posible destino de los restos de Alejandro como el barro que se podría utilizar para calafatear un humilde barril de cerveza. Esto no es sino el modo típico en que nosotros, los mortales de a pie, intentamos hacer que sean comprensibles unos personajes extraordinarios como Alejandro: haciéndolos descender hasta nuestro sórdido nivel.

Me parece que, aunque no he tratado de disimular los muchos defectos de los griegos, sin embargo he intentado hacer justicia a sus logros, a menudo extraordinarios y aún poderosos. Es cierto que, según nuestros patrones —o quizás los patrones ideales de algunos de nosotros—, su cultura resulta a menudo intolerante y de miras estrechas: eran sexistas, por ejemplo, y practicaban la esclavitud de los seres humanos. Sin embargo, también produjeron unas obras asombrosamente originales y que siguen teniendo una influencia permanente, tanto en las artes plásticas como en las escritas, a las que incluso nuestra época posmoderna y electrónica rinde homenaje de un número incalculable de maneras que habitualmente no se han reconocido.

Sobre todo, respeto personalmente a los griegos por haber inventado la idea de la crítica (*kritikos* era el adjetivo derivado de *krites*, el sustantivo que significa 'juez') y, por encima de todo, la autocrítica. A la mayoría de ellos probablemente les hubiera gustado ser conservadores para la eternidad y muchos demostraron a menudo tener una mentalidad tradicional hasta un grado extremo. Sin embargo, la característica de una cultura en conjunto progresista es que pueda ver más allá de la tradición; concretamente, que pueda someter el propio concepto de tradición a una crítica interna. Esto lo consiguieron los grie-

gos en mayor medida que cualquier otro pueblo conocido antes y después.

Permítanme terminar con un par de ilustraciones que aclararán esta idea mía, o así lo espero. En primer lugar, los lectores podrían empezar por recordar un importante conflicto nacional o internacional que sea reciente y que conlleve consideraciones relativas a la ideología y la identidad personales y políticas, más que a los propios intereses económicos, por ejemplo, la guerra de Vietnam o la guerra del Golfo, o bien, más recientemente aún, los bombardeos de Kosovo. A continuación les pediría que retrocedieran con su imaginación a la Atenas de finales del invierno y principios de la primavera del año 415 a.C., concretamente al teatro de Dioniso, donde se está llevando a cabo una representación de la nueva tragedia de Eurípides *Las troyanas*. El argumento es tradicional a más no poder, al fin y al cabo procede directamente de la *Ilíada* de Homero. Sin embargo, el tratamiento que se da al tema es lo menos tradicional, lo más contemporáneo y autocrítico que uno pueda imaginarse.

Eurípides invita a su audiencia ateniense de unas quince mil personas, compuesta predominantemente (¿o exclusivamente?) por varones, a que se imagine cómo sería ser mujeres que están a punto de ser llevadas como esclavas a un país extranjero, para ser introducidas en los lechos de los conquistadores, es decir, de los hombres que han matado a sus maridos y a sus hijos. No se trata de mujeres corrientes, y aún menos mujeres de bajo nivel, sino que son nobles con capacidad para pensar y hablar por sí mismas.

Solamente esto último ya habría bastado para producir un sobresalto o para escandalizar. Pero, además, el contexto añade otra dimensión que es quizás aún más perturbadora. Inmediatamente antes de esta representación de la tragedia mítica protagonizada por las mujeres de Troya, algunos de los miembros del público habían estado implicados, desde luego a menor escala, en un episodio muy parecido a lo que sus míticos antepasados habían hecho en Troya contra esta ciudad. Lo que es más, se lo habían hecho a una ciudad griega, no a una ciudad de los bárbaros. En el invierno transcurrido entre los años 416-415, los atenienses, con la ayuda de algunos aliados, habían matado a todos los ciudadanos varones adultos de la ciudad-isla de Melos, en el mar Egeo, se habían apoderado de ella y habían vendido como esclavos a las mujeres y a los niños.

No sabemos de forma directa qué impacto produjo la obra de Eurípides. Pero creo que sí podemos captar un reflejo indirecto de dicho impacto en el relato histórico, de un género muy diferente, escrito por Tu-

cídides. En cuanto a la medida en que pudo afectar al desarrollo de la guerra del Peloponeso, la masacre de Melos fue bastante insignificante. De todas formas, los habitantes de Melos estaban a favor de los espartanos y además eran oligarcas, por lo que, según las leyes de la guerra, recibieron lo que se habían buscado. Sin embargo, Tucídides no ve las cosas exactamente de este modo. Seleccionó este episodio como el momento idóneo para una profunda reflexión sobre las implicaciones del imperialismo, no sólo del imperialismo ateniense, sino de todo imperialismo. El Diálogo de Melos, como se denomina este pasaje, se puede todavía leer provechosamente como una profunda reflexión sobre la moralidad —la inmoralidad y la amoralidad— de unas relaciones de poder interestatales enormemente desproporcionadas. Esto es seguramente lo que podemos denominar un clásico.

También es una parte crucial de lo que el Sócrates de Platón quería decir con su famosa declaración en la *Apología* (una versión de su alegato en defensa de su vida ante los tribunales cuando se le acusó de irreverencia en el año 399 a.C.): «Una existencia que no se analiza es algo que no vale la pena vivirse». En este sentido, y sólo en este sentido, podemos aceptar legítimamente la igualmente famosa afirmación de Shelley «Todos somos griegos». Porque, por una parte, está claro que *no* somos como los antiguos griegos en varios aspectos completamente básicos; no tenemos esclavos, al margen de que nuestra civilización esté basada en la explotación de una mano de obra esclava, ni tampoco albergamos en nuestras leyes un estatuto de segunda clase para las mujeres, dejando a un lado la convicción de que todas las mujeres son «por naturaleza» inferiores a todos los hombres. Por otra parte, *seguimos* siendo griegos hoy en día en el sentido de que tenemos una creencia fundamental en lo que los griegos llamaban el *logos*: la aplicación de la lógica y la racionalidad a través de procesos de debate social y autocrítica interna, y el valor supremo de la razón, el argumento y el cálculo expresados tanto oralmente como por escrito. Quizás el ejemplo clásico sea la invención de la democracia atribuida a uno de los más fascinantes de nuestros quince personajes, Clístenes de Atenas.

En resumen, podríamos terminar parafraseando el comienzo del evangelio según San Juan, cuyo autor daba deliberadamente un nuevo giro cristiano a un viejo pensamiento: en el principio de nuestra civilización y de nuestra cultura estaba el antiguo Logos Griego.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS GENERALES

Blundell, Sue, *Women in Ancient Greece*, Harvard University Press-British Museum Press, Cambridge (Massachusetts)-Londres, 1995.

Cartledge, Paul, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

—, ed., *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1998.

Fantham, Elaine, *et al.*, *Women in the Classical World*, Oxford University Press, Nueva York, 1994.

Freeman, Charles, *The Greek Achievement*, Nueva York-Londres, Viking-Penguin, 1999.

Garland, Robert, *Daily Life of the Ancient Greeks*, Greenwood Press, Westport (Connecticut)-Londres, 1998.

Jones, Peter, *et al.*, *The World of Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Lefkowitz, Mary, y Maureen B. Fant, *Women's Life in Greece & Rome*, Johns Hopkins University Press-Duckworth, Baltimore-Londres, 2.ª ed., 1982.

Morley, Neville, *Writing Ancient History*, Duckworth, Londres, 1999.

Pomeroy, Sarah, *et. al.*, *Ancient Greece. A Political, Social, and Cultural History*, Oxford University Press, Nueva York, 1998.

HOMERO

Existen numerosas traducciones al inglés de la *Ilíada* y la *Odisea*, tanto en prosa como en verso. Las traducciones modernas en verso más acertadas son quizás las de Robert Fitzgerald y Robert Fagles; sin embargo, algunos expertos prefieren las de Richmond Lattimore por su mayor fidelidad literal al texto. Comercialmente, las más famosas de todas son las traducciones en prosa de E. V. Rieu, de las cuales la de la *Odisea* ha vuelto a publicarse en una edición revisada por su hijo y provista de un prólogo escrito por Peter Jones (Penguin Books). Sin embargo, para mí, en cualquier caso, cualquier traducción en prosa, aunque sea excelente en sí misma, no deja de desnaturalizar la quintaesencia poética de los originales.

Bibliografía secundaria:

Las traducciones de Fagles se presentan con unos excelentes prólogos escritos por Bernard Knox.

Véase también:

Emlyn-Jones, C., ed., *Homer: Readings and Images*, Open University, Milton Keynes, 1992.
Griffin, Jasper, *Homer*, Oxford University Press (Colección «Past Masters»), Oxford, 1980.

Sobre la tradición homérica:

Steiner, G., ed., *Homer in English*, Penguin, Londres, 1996.
Stanford, W. B., *The Ulysses Theme*, Blackwell, Oxford, 2.ª ed., 1968.

SAFO

Sappho: Poems & Fragments (trad. ingl. de Josephine Balmer), Brilliance Books («una imprenta *gay* y lesbiana»), Londres, 1984.
Estas traducciones auténticamente poéticas están incluidas en el también excelente libro de Balmer *Classical Women Poets*, Bloodaxe, Newcastle, 1996.

Estudios críticos:

Du Bois, Page, *Sappho is Burning*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.
McIntosh Snyder, Jane, *Sappho*, Chelsea House Publishers (Colección «Lives of Notable Gay Men and Lesbians»), Nueva York-Filadelfia, 1995.
Williamson, Margaret, *Sappho's Immortal Daughters*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-Londres, 1995.

CLÍSTENES

Sobre todo en *Herodotus*, V, 66, 69 y 72-73; VI, 131 (trad. ingl. de Robin Waterfield), Oxford World's Classics, 1998.
Hansen, Mogens H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Bristol Classical Press-Duckworth, Londres, ed. revisada, 1999.
Lévêque, Pierre, y Pierre Vidal-Naquet, *Cleisthenes the Athenian*, Humanities Press, Atlantic Highlands (Nueva Jersey), 1996.

ARTEMISA

Herodotus, VII, 99; VIII, 68, 87 y 101-103.
Burn, A. R., *Persia and the Greeks*, Duckworth, Londres, 1984.
Cook, J. M., *The Persian Empire*, Dent, Londres, 1983.

PERICLES

Plutarco, *Life of Pericles* (la mejor versión está en la edición de Oxford World's Classics: Plutarco, *Greek Lives* [trad. ingl. de Robin Waterfield con notas de Philip Stadter], Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1998. Esta selección contiene también la importante obra *Themistocles* de Plutarco).
Podlecki, Anthony, *Perikles and His Circle*, Routledge, Londres-Nueva York, 1998.

ASPASIA

Aristófanes, *Los acarnienses*, 526-529; Platón, *Menéxeno*; Plutarco, *Pericles*, 24-25, 30, 32.
Henry, Madeleine M., *Prisoner of History: Aspasia of Miletus and Her Biographical Tradition*, Oxford University Press, Nueva York, 1995.

SÓCRATES

Platón, *Apology*; Jenofonte, *Apology* (ambas obras están disponibles en Penguin Classics).
Cartledge, Paul, *Aristophanes and His Theatre of the Absurd*, Bristol Classical Press-Duckworth, Bristol-Londres, ed. revisada, 1999.
Finley, M. I., «Socrates and Athens», en *Aspects of Antiquity*, Penguin, Londres, ed. revisada, 1977.
Nehamas, Alexander, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, California-Londres, 1998.
Stone, I. F., *The Trial of Socrates*, Jonathan Cape, Londres, 1988.
Vlastos, Gregory, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
—, *Socratic Studies*, M. Burnyeat, ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Cinisca

Jenofonte, «Spartan Society» (en griego, *Lakedaimonion Politeia*): existe una traducción al inglés en la colección Loeb Classical Library (Jenofonte, *Scripta Minora*, que también contiene el *Agesilaus*) y otra traducción en R. Talbert, *Plutarch on Sparta*, Penguin Books, 1988.

Existe también una biografía de Agesilao (hacia el año 100 d.C.), muy posterior y basada en la de Jenofonte, hecha por Plutarco, traducida al inglés en Penguin por Ian Kilvert y Guy Griffith (Plutarco, *The Age of Alexander*), y también disponible en la edición de Oxford World's Classics: Plutarco, *Greek Lives* (trad. ingl. de Robin Waterfield con notas de Philip Stadter), Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1998.

La inscripción de Cinisca está en una colección posterior de epigramas titulada *The Palatine Anthology*, libro 13, n.º 16; está traducida al inglés (con alguna pequeña diferencia) por Peter Levi en su traducción de *Pausanias: Guide to Greece*, vol. 2: *Southern Greece*, 1971, p. 286, publicada en Penguin.

Cartledge, Paul, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Duckworth-Johns Hopkins University Press, Londres-Baltimore, 1987.
—, «The Greek Religious Festivals», en P. Easterling y J. V. Muir, eds., *Religion and Society in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
Golden, Mark, *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Epaminondas

Por desgracia se ha perdido la biografía de Epaminondas que escribió Plutarco, pero su *Pelópidas* se ha conservado: está publicado en una traducción al inglés en la misma colección de Penguin que el *Agesilaus* citado anteriormente (véase capítulo 8). La otra fuente antigua más importante sobre la vida y la época de Epaminondas es también tardía: Diodoro de Sicilia, *Library of Greece* (hacia 60-30 d.C.), principalmente el libro 15 (traducido al inglés en la colección Loeb Classical Library).

El epitafio de Epaminondas se puede encontrar en la traducción hecha para Penguin por Peter Levi, *Pausanias: Guide to Greece*, vol. 1: *Central Greece*, 1971, p. 339.

No existe ninguna biografía reciente de Epaminondas en inglés.

Véase:

Buckler, John, *The Theban Hegemony*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1980.

Cartledge, Paul, *Agesilaos* (como el anteriormente citado, capítulo 8).

Davis Hanson, Victor, *The Soul of Battle. From Ancient Times to the Present Day: How Three Great Liberators Vanquished Tyranny*, 1.ª parte: «Yeomen of Thebes: Epaminondas's Descent into the Peloponnese», The Free Press, Nueva York, 1999.

Asombrosamente, nuestro héroe fue omitido en la colección alemana publicada recientemente con el título *Grosse Gestalten der griechischen Antike. 58 historische Portraits von Homer bis Kleopatra* [«Grandes figuras de la antigua Grecia. 58 retratos históricos desde Homero hasta Cleopatra»], K. Brodersen, ed., Beck, Múnich, 1999.

DIOTIMA

Platón, *El banquete* (o *Los convidados*), 201-212 (discurso y diálogo relatados por Sócrates): existen numerosas traducciones de esta obra.

Las siguientes traducciones al inglés tienen méritos muy diferentes:

Shelley, P. B., «A Discourse on the Manners of the Ancient Greeks Relative to Love», en Richard Holmes, ed., *Shelley on Love. An Anthology*, Anvil Press Poetry, Londres, 1980.

Griffith, Tom, *Plato: Symposium*, Collin Harvill, Londres, 1989.

Nehamas, Alexander, y Paul Woodruff, *Plato: Symposium*, Hackett, Indianápolis.

Mason, H. A., *Fine Talk at Agathon's. A Version of Plato's Symposium*, Cambridge Quarterly Publications, Cambridge, 1992.

Waterfield, Robin, *Plato: Symposium*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1994.

El mejor comentario, pero sin traducción completa, es el de K. J. Dover, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, y otras reediciones.

Halperin, David M., «Why is Diotima a woman?», en *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, Nueva York-Londres, 1990.

PASION

Discurso 17 de Isócrates. Discursos 36, 45 y 46 de Demóstenes. Todos ellos están disponibles en la colección Loeb Classical Library.

Cohen, Edward, *Athenian Economy and Society: A Banking Perspective*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Fisher, Nick, *Slavery in Ancient Greece*, Bristol Classical Press-Duckworth, Londres, 1993.

Garlan, Yvon, *Slavery in Ancient Greece*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York), 1988.

Glover, T. R., «The House of Pasion», en *From Pericles to Philip*, Methuen, Londres, 1917, pp. 302-336.

Millett, Paul, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Trevett, Jeremy, *Apollodorus the Son of Pasion*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

NEAERA

Lo mismo que en el capítulo 11, pero añadiendo: Demóstenes, 49, 50, 52 y 53 (Apolodoro), y especialmente 59 «contra Neera».

Una edición muy útil de la totalidad del discurso con traducción al inglés es la de C. Carey, *Apollodorus Against Neaira [Demosthenes] 59*, Aris & Phillips, Warminster, 1992.

Hay extractos traducidos y un práctico comentario sobre la sociedad ateniense en su conjunto en Nick Fisher, *Social Values in Classical Athens*, Dent-Hakkert, Londres-Toronto, 1976.

Aristóteles

Las traducciones al inglés más adecuadas y autorizadas de todas las obras de Aristóteles que han llegado hasta nuestros días están en la edición en dos volúmenes de Jonathan Barnes, ed., Princeton University Press (Colección Bollingen), Princeton, 1984.

Todas ellas están también incluidas en la colección Loeb Classical Library. Las obras filosóficas, especialmente *Nicomachean Ethics* y *Politics* [*Ética a Nicómaco* y *Política*] están editadas por separado en Penguin Classics.

La ciencia y otras actividades intelectuales antes de Aristóteles:

Cartledge, Paul, *Democritus and Atomistic Politics*, Orion (Colección «Great Philosophers»), Londres, 1998.
Irwin, Terence, *Classical Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

Platón:

Kraut, Richard, ed., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
Rutherford, Richard, *The Art of Plato*, Duckworth, Londres, 1995.

Aristóteles en conjunto:

Barnes, Jonathan, *Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
—, ed., *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
Lloyd, Geoffry, *Aristotle: The Growth of His Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

Olimpia

Véase el próximo capítulo.

Alejandro Magno

La mejor de un nada satisfactorio conjunto de narraciones antiguas es la de Arriano, *Anábasis* ('expedición hacia el interior, especialmente de Asia'): existen buenas traducciones al inglés en la colección Loeb Classical Library (P. A. Brunt, 1976-1983) y en Penguin Classics (A. de Sélincourt y J. R. Hamilton, 1971).

La *Vida de Alejandro* de Plutarco está traducida al inglés por I. Scott-Kilvert y G. T. Griffith: Plutarco, *The Age of Alexander*, Penguin Classics, 1971.

Bosworth, Brian, *Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*, Cambridge University Press (Colección «Canto»), Cambridge, 1988, reimpresión en 1994.

Briant, Pierre, *Alexander the Great*, Thames & Hudson, Londres, 1996 (versión original en francés de 1987).

Lane Fox, Robin, *The Search for Alexander*, Viking, Nueva York, 1980.

Wilcken, Ulrich, *Alexander the Great*, E. N. Borza, ed., Norton, Nueva York, 1967 (versión original en alemán de 1932).

La trilogía de novelas históricas sobre Alejandro Magno escrita por Mary Renault (*Fire From Heaven*, *The Persian Boy* y *Funeral Games*; reimpresa en un solo volumen en Penguin Books) es infinitamente superior a su obra (declarada como de no ficción) *The Nature of Alexander*, Allen Lane, Londres, 1975.

ÍNDICE DE FIGURAS Y MAPAS

CRÉDITOS DE LAS REPRODUCCIONES DE OBRAS DE ARTE

1, 4, 8, 9, 10, 11, 13, 16, 17, 22, 25, 35, 37, 39, 43, 48, 49, 50, 51, 52: Art Resource
2, 5, 12, 14, 15, 20, 23, 27, 32, 33, 34, 38, 40, 42, 44, 45, 46, 47: Atlantic Productions
3, 7, 21, 28, 30: Scala/Art Resource
6, 17: Giraudon/Art Resource
19, 26, 41: Mary Evans Picture Library/Atlantic Productions
29: Alinari/Art Resource
31, 36: Erich Lessing/Art Resource

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE


EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE

PAUL CARTLEDGE

Los griegos

El gran helenista Paul Cartledge, profesor de la Universidad de Cambridge, nos ofrece en este libro, espléndidamente ilustrado, un inolvidable recorrido a lo largo de los años en que se formó la civilización occidental y se pusieron los cimientos de nuestra moderna concepción de la filosofía, la ciencia, la política y el arte. En efecto, mezclando sabiamente narración biográfica y conocimientos históricos, el profesor Cartledge nos proporciona un relato admirable del auge y declive de la Grecia clásica a través de las vidas de algunos de sus protagonistas más decisivos, desde Homero hasta Alejandro Magno.

PAUL CARTLEDGE es profesor de historia de Grecia en la Universidad de Cambridge y director de estudios clásicos en el Clare College de la misma ciudad. A lo largo de su extensa y reputada carrera ha escrito y editado numerosas obras sobre el mundo griego de la Antigüedad, entre las que destacan *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece* (2002), *The Spartans* (2003) o *Alexander the Great: The Hunt for a New Past* (2004).